

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ELAINE CRISTINA SENKO

***O PASSADO E O FUTURO ASSEMELHAM-SE COMO DUAS GOTAS
D'ÁGUA: UMA REFLEXÃO SOBRE A METODOLOGIA DA HISTÓRIA
DE IBN KHALDUN (1332-1406)***

CURITIBA

2012

ELAINE CRISTINA SENKO

***O PASSADO E O FUTURO ASSEMELHAM-SE COMO DUAS GOTAS
D'ÁGUA: UMA REFLEXÃO SOBRE A METODOLOGIA DA HISTÓRIA
DE IBN KHALDUN (1332-1406)***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Professora Doutora
Marcella Lopes Guimarães.

CURITIBA

2012

Catálogo na publicação
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Senko, Elaine Cristina

O passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água:
uma reflexão sobre a metodologia da história de Ibn Khaldun (1332-
1406) / Elaine Cristina Senko. – Curitiba, 2012.
208 f.

Orientadora: Profª. Drª. Marcella Lopes Guimarães
Dissertação (Mestrado em História) - Setor de Ciências Huma-
nas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

1. Khaldun, Ibn, 1332-1406 – Historiografia. 2. Khaldun, Ibn,
1332-1406. Muqaddimah. 3. Islã – Historiografia. 4. Idade média –
Historiografia. I. Título.

CDD 907.2

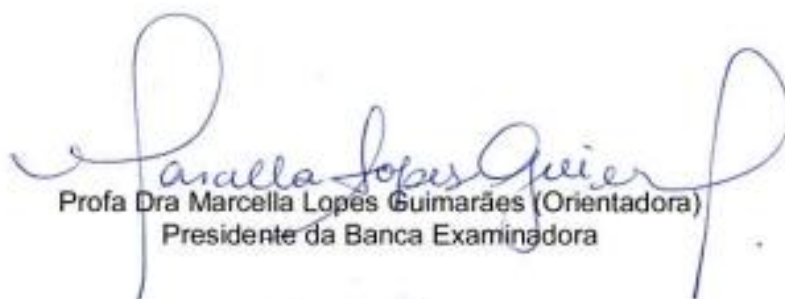


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

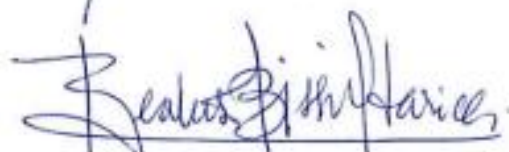
PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de Elaine Cristina Senko, intitulada: **O passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água: uma reflexão sobre a metodologia da história de IBN Khaldun (1332-1406)**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua Aprovação, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

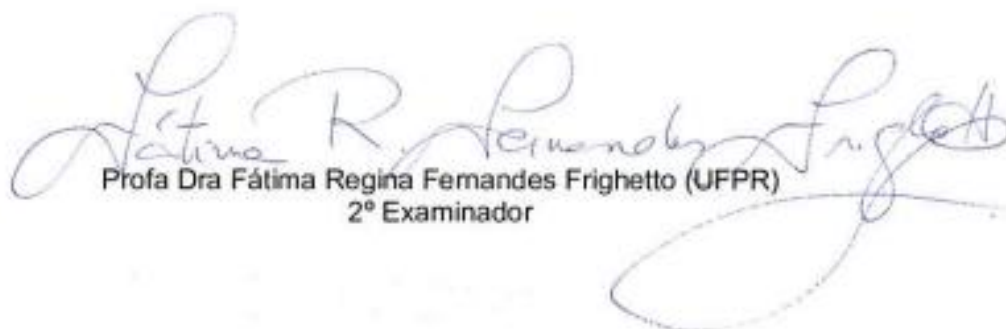
Curitiba, dois de março de dois mil e doze.



Prof. Dra. Marcella Lopes Guimarães (Orientadora)
Presidente da Banca Examinadora



Prof. Dra. Beatriz Juana Isabel Bissio Staricco Neiva Moreira (UFRJ)
1º Examinador



Prof. Dra. Fátima Regina Fernandes Frighetto (UFPR)
2º Examinador

À minha *fortaleza de corazon* André Luiz Leme,
À minha *cordura* Ana Cristina Focht,
À minha *tempranza e justicia* Marcella Lopes Guimarães

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao apoio fundamental de meu companheiro de vida e meu exemplo, *André Luiz Leme*. Meu eterno amor.

À minha mãe *Ana Cristina Focht* é dirigido este agradecimento, por seu amor, apoio e coragem inspiradora.

Meu agradecimento à minha orientadora *Professora Doutora Marcella Lopes Guimarães*, que sempre me apoiou e incentivou, na vida e nos estudos, desde o momento em que apareci em seu gabinete com o desafio da “*Muqaddimah*” de Ibn Khaldun em minhas mãos, há seis anos. Minha gratidão e amizade.

Ibn Khaldun (1332-1406), recebe meu muito obrigado, por sua inspiração como historiador em minha vida. Inclusive agradeço e enalteço a tradução feita pelos pesquisadores brasileiros *José Khoury* e *Angelina Bierrenbach Khoury* da “*Muqaddimah*” de Ibn Khaldun, da língua árabe para a portuguesa, dura e preciosa empreitada dos anos 1950 a 1960.

Agradeço à minha banca de qualificação de mestrado pelas indicações fundamentais para a melhoria deste trabalho: ao *Professor Doutor Renan Frighetto* e à *Professora Doutora Fátima Regina Fernandes*. E também agradeço à minha banca de defesa de mestrado pelo tempo precioso dedicado à leitura desta pesquisa: *Professora Doutora Fátima Regina Fernandes* e *Professora Doutora Beatriz Bissio*.

Na minha trajetória acadêmica obtive ajuda de mais algumas pessoas muito especiais e é para elas também meu muito obrigado: *D. Aldeci; Cinthia; Viviane; Arthur; Maria Lopes; Maria Clara; Professora Doutora Fátima Regina Fernandes e Professor Doutor Renan Frighetto; Professora Doutora María Jesús Viguera Molins; Professor Doutor Josias Abdalla Duarte; Professor Diego Melo Carrasco; Professor Doutor Rafael Benthien; Professora Nádia Kanhoush, Professora Ana Paula Peters; Professora Doutora Rosane Kaminski; Maria Cristina Parzowski, André Luiz Bertoli, Mateus Sokolowski e Lucas Domakoski Cordeiro*. Também agradeço ao apoio do NEMED; dos alunos da Oficina Nemed/Mimesis de História Antiga e Medieval; PPGHIS/UFPR e CAPES-REUNI/UFPR.

Agradeço, por fim, à Deus por sempre iluminar nossos caminhos e me guiar ao encontro da bondade e generosidade das pessoas que amo. “*Certamente que a bondade e a misericórdia me seguirão todos os dias da minha vida: e habitarei na casa do Senhor por longos dias*”. (*Salmo 23*).

RESUMO

O historiador muçulmano Ibn Khaldun (1332-1406), reconhecidamente um dos homens mais eruditos do período medieval, legou à posteridade uma obra de grande extensão e contribuição ao universo do saber. Dentre seus vários estudos, recebe especial atenção seu trabalho intitulado *Muqaddimah*, no qual, para além de outros assuntos, apresentou uma interessante e original proposta historiográfica. A presente dissertação tem por objetivo apontar e analisar as principais características dessa metodologia de investigação do passado elaborada por Ibn Khaldun em pleno século XIV, no ambiente do Norte da África e Península Ibérica – regiões em que viveu e transitou. Dessa forma, seguindo os princípios basilares que regem um trabalho historiográfico na atualidade, nossa intenção é problematizar a relação de proximidade, influência ou analogia das principais idéias propostas por Ibn Khaldun para com a tradição de escrita da história, ocidental e oriental, de seu passado e presente – assim ressaltando a originalidade de suas perspectivas. De fato, o historiador muçulmano estabeleceu uma severa, crítica e rigorosa metodologia da história que, enfim, lhe pudesse assegurar, em suas investigações das civilizações do passado, o encontro para com a verdade. Conseqüentemente, ele assim poderia entrever e descobrir as leis, de caráter universal, que regulariam o movimento das sociedades humanas. Ibn Khaldun, nesse momento, cria e desenvolve conceitos para a explicação dessas leis, a exemplo da *assabiya*, o chamado “espírito de grupo”. No entanto, como perspectiva adotada e que trabalharemos em nosso estudo, acreditamos que tais concepções formuladas por Ibn Khaldun são também fruto de sua observação da própria realidade em que vivia, ou seja, de seu contexto: uma época que, diante de um panorama de crises e instabilidades políticas, apresentava um sentimento nostálgico em relação ao período de apogeu e conquistas da civilização muçulmana no passado.

Palavras-chave: Ibn Khaldun; *Muqaddimah*; Historiografia Medieval; Islamismo.

ABSTRACT

The Muslim historian Ibn Khaldun (1332-1406), recognized as one of the most learned men of the medieval period, bequeathed to posterity a work of great extent and contribution to the universe of knowledge. Among his various studies, receives special attention his work entitled *Muqaddimah*, in which, besides other matters, he presented an interesting and unique historiographical proposal. The present dissertation aims to point out and analyze the main characteristics of this methodology of past investigation developed by Ibn Khaldun at fourteenth century, in the ambient of North Africa and Iberian Peninsula – regions where he lived and moved. Thus, following the basic principles that characterize a historiographical work nowadays, our intention is to problematize the relation of proximity, influence or analogy of the main ideas proposed by Ibn Khaldun towards the history writing tradition, Eastern and Western, from his past and present – so that highlighting the originality of his perspectives. In fact, the Muslim historian has established a severe, critical and rigorous methodology of history that, ultimately, could secure him, in his investigations of the past civilizations, encounter the truth. Consequently, he might well discern and discover the laws, of universal nature, which regulated the movement of human societies. Ibn Khaldun, this moment, creates and develops concepts for the explanation of these laws, like the *assabiya*, the so-called "team spirit". However, while perspective adopted and worked in our study, we believe that such conceptions formulated by Ibn Khaldun are also a result of his observations of the reality in which he lived, that is, his context: a time that, demonstrating a panorama of crises and political instability, presented a nostalgic feeling in relation to the period of apogee and conquests of the past Muslim civilization.

Keywords: Ibn Khaldun; *Muqaddimah*; Medieval Historiography; Islamism.

RESUMEN

El historiador musulmán Ibn Jaldún (1332-1406), reconocido como uno de los hombres más sabios de la época medieval, legó a la posteridad una obra de gran extensión y contribución al universo del conocimiento. Entre sus diversos estudios, recibe una atención especial su trabajo titulado *Muqaddimah*, en el que, además de otros asuntos, presentó una interesante y única propuesta historiográfica. Esta disertación tiene por objetivo señalar y analizar las principales características de la metodología de investigación del pasado desarrollada por Ibn Jaldún en el medio del siglo XIV, en el ambiente del norte de África y de la Península Ibérica - las regiones donde vivía y se movía. Por lo tanto, siguiendo los principios básicos que caracterizan el trabajo historiográfico, nuestra intención es problematizar la relación de proximidad, influencia o analogía de las principales ideas propuestas por Ibn Jaldún para con la tradición de escrita histórica, Oriental y Occidental, de su pasado y presente – poniendo de relieve la originalidad de sus puntos de vista. De hecho, el historiador musulmán estableció una severa, rigurosa y crítica metodología de la historia que, en su pensamiento, le podría asegurar, en sus investigaciones sobre las civilizaciones del pasado, el encuentro de la verdad. En consecuencia, él podría discernir y descubrir las leyes, de la naturaleza universal, que regulaban el movimiento de las sociedades humanas. Ibn Jaldún, así, crea y desarrolla conceptos para la explicación de estas leyes, como la *assabiya*, el llamado "espíritu de grupo". Sin embargo, como perspectiva que vamos a adoptar y trabajar en nuestro estudio, creemos que estas concepciones formuladas por Ibn Jaldún son también fruto de su observación de la realidad en que vivía, es decir, su contexto: una época que, ante un panorama de crisis y de inestabilidad política, presentaba un sentimiento de nostalgia en relación al período de apogeo y conquistas de la civilización musulmana en el pasado.

Palabras clave: Ibn Jaldún, *Muqaddimah*; Historiografía Medieval; Islamismo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 03
Por um estudo que veja a pluralidade da Idade Média.....	p.05
Um estudo do passado visando às incompreensões do presente.....	p.10
Nossa principal fonte, a <i>Muqaddimah</i>	p.12
 CAPÍTULO I: OS DESAFIOS DE IBN KHALDUN: SEVERIDADE, AÇÃO E CONTEMPLAÇÃO.....	p.18
Prelúdio: o gênero biográfico.....	p.18
Mapa de Granada e Norte de África no século XIV.....	p.22
Poesia acerca de Ibn Khaldun.....	p.23
A severidade como emblema.....	p.24
Universidade de al-Azhar.....	p.32
A batalha no deserto: a vida ativa.....	p.33
Estátua de Ibn Khaldun.....	p.38
Vida contemplativa.....	p.39
Calat Ibn Salama.....	p.50
Madrassa de Ibn Khaldun.....	p.51
 CAPÍTULO II: A FORMAÇÃO ERUDITA DO HISTORIADOR ISLÂMICO MEDIEVAL IBN KHALDUN	p.52
As primeiras lições e mestres de Ibn Khaldun.....	p.52
Aspectos da experiência erudita de Ibn Khaldun: Falsafa, Ciências Clássicas, Literatura, Alquimia, Jurisprudência e Sufismo.....	p.62
 CAPÍTULO III: SOBRE A ESCRITA DA HISTÓRIA E O CONTEXTO ERUDITO DO SÉCULO XIV.....	p.79
A historiografia na Antiguidade.....	p.79
A historiografia na Antiguidade Tardia e Idade Média Ocidental.....	p.85
A historiografia islâmica.....	p.92
Época formativa da História no Islã.....	p.93
Época clássica da escrita da História no Islã.....	p.96
Historiografia no século XIV: a ênfase na verdade.....	p.100
Perspectivas e sintomas da historiografia medieval do século XIV.....	p.105
 CAPÍTULO IV: A ESCRITA E O SENTIDO DA HISTÓRIA NA MUQADDIMAH DE IBN KHALDUN.....	p. 107
A metodologia da História de Ibn Khaldun: a concepção de um novo pensamento.....	p.109
Defendendo o procedimento correto.....	p.114
As cifras exageradas: Moisés no deserto.....	p.115
O erro da inserção de fábulas na narrativa histórica.....	p.120
A Sura da Aurora.....	p.120
Os Tubba, soberanos do Iaman e da Península Arábica.....	p.123
Harun Al-Rashid: o esplendor de Bagdá.....	p.126
A aplicabilidade das sete causas: Alexandre, o Grande e o cofre de vidro....	p.133
Pela escrita de uma história justa.....	p.139

Os objetivos do método: a História e suas leis, com o objetivo de explicar a sociedade.....	p.141
CAPÍTULO V: UMA METODOLOGIA DA HISTÓRIA QUE SE APLIQUE AO ESTUDO E ENTENDIMENTO DA SOCIEDADE.....	p.146
Resquícios de um pensamento clássico em Ibn Khaldun: da politéia à <i>umran</i>	p.147
A formação da sociedade: um conceito fundamental – <i>a assabiya</i>	p.152
O Poder (<i>mulk</i>) deve ser justo, digno e nobre dentro da sociedade.....	p.155
A civilização e o tempo fomentador da erudição.....	p.161
Por uma concepção de história e sociedade pautada no contexto.....	p.162
A valorização do historiador: a pena aconselhadora.....	p.165
CONCLUSÃO – O SÉCULO XIV ISLÂMICO MEDIEVAL: O DESEJO PELA HISTÓRIA.....	p.169
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p.173
ANEXOS.....	p.195
Tabela acerca da trajetória de Ibn Khaldun.....	p.195
Tabela de referência das leituras de Ibn Khaldun acerca das ciências clássicas e da falsafa citadas na <i>Muqaddimah</i>	p.197
Glossário.....	p.200

INTRODUÇÃO

“A pena dos historiadores se agiganta e o verbo dos mestres se enfeita de figuras e provérbios”

Ibn Khaldun (Muqaddimah, tomo I, p.4)

Para que um determinado personagem do passado tivesse seu nome e memória preservados ao longo dos tempos, sem dúvida é porque ele desempenhou um papel de grande destaque em seu respectivo contexto. Da Antiguidade podemos ter hoje recordações de políticos, como Otávio Augusto, e filósofos, como Aristóteles; da Idade Média conhecemos papas, como Inocêncio III, e reis, como Ricardo Coração de Leão; da Idade Moderna vem a lembrança de grandes exploradores, como Cristóvão Colombo, e de questionadores, como Martinho Lutero; da época Contemporânea, a triste lembrança de ditadores, como Adolf Hitler, e a esperança de pacificadores, como Mahatma Gandhi. Claro, a História não é feita apenas de individualidades, mas é inegável o realce que alguns homens e mulheres receberam por suas diversas contribuições, tanto positivas como negativas, para a história da civilização humana. O presente estudo vem no sentido justamente de relembrar e valorizar um personagem histórico que, já em sua própria época, foi considerado um dos maiores pensadores que o mundo conheceu: trata-se do historiador muçulmano Abu Zaid Ad’ul-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406). Este desenvolveu em sua obra prima, a *Muqaddimah*¹, uma série de estudos acerca da sociedade de seu tempo e do passado, objetivo que lhe obrigou a estabelecer uma severa e rigorosa metodologia de análise da História.

No presente estudo temos por objeto de investigação exatamente a metodologia historiográfica formulada por Ibn Khaldun na *Muqaddimah*, assim buscando entrever as principais características de seu procedimento analítico, de caráter regulador e explicativo, acerca dos fenômenos passados; ao mesmo tempo, procuramos entender tal proposta do autor em termos de uma possível “resposta intelectual” para a compreensão das circunstâncias e vicissitudes inerentes à sociedade de sua época. De fato, ao observar o passado e buscar quais seriam os mecanismos essenciais que ordenariam o agrupamento social e seu desenvolvimento no tempo, Ibn Khaldun não perde de vista a possibilidade de encontrar razões universais para tudo aquilo que sentia e presenciava em sua vida. Nesse sentido, acreditamos que uma análise a respeito da proposta historiográfica de Ibn Khaldun possa

¹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I, II e III)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

também auxiliar o historiador contemporâneo na busca de indícios e perspectivas sobre o contexto social, cultural e político vivido por ele, o século XIV medieval. Ademais, lembremos que Ibn Khaldun foi um historiador consciente e que constantemente circulava entre alguns dos mais importantes ambientes de *cultura*² e *poder*³ de sua época, principalmente na região da Península Ibérica e Norte de África.

Tal relação de Ibn Khaldun para com essas regiões e seus núcleos de poder (os quais buscavam mantê-lo sempre próximo) se deve justamente à sua formação erudita, que atraía grande interesse, pois seu conhecimento tornava-se um poderoso instrumento aconselhador, de caráter legitimador, para o empreendimento de negociações e ações políticas. Dessa forma, nosso trabalho ganha dimensão ao buscar relacionar e problematizar tais circunstâncias práticas de sua vida e contexto para com o âmbito da teoria, inerente à sua proposta historiográfica. Nesse sentido, vamos ao encontro da necessidade apontada por José Luis Garrot Garrot⁴, o qual ressaltou a carência de estudos específicos e aprofundados, na historiografia atual, relacionados à metodologia da História de Ibn Khaldun.

² Trabalhamos com duas acepções de *cultura*: “No significado referente à formação da pessoa humana individual, essa palavra corresponde ainda hoje ao que os gregos chamavam *paideia* e que os latinos, na época de Cícero e Varrão, indicavam com a palavra *humanitas*: educação do homem como tal, ou seja, educação devida às ‘boas artes’ peculiares do homem, que o distingue de todos os outros animais; (...) No segundo significado, essa palavra hoje é especialmente usada por sociólogos e antropólogos para indicar o conjunto dos modos de vida criados, adquiridos e transmitidos de uma geração para a outra, entre os membros de determinada sociedade. Nesse significado, cultura não é a formação do indivíduo em sua humanidade, nem sua maturidade espiritual, mas é a formação coletiva e anônima de um grupo social nas instituições que o definem”. In: ABBAGNANO, Nicola. *Cultura. Dicionário de Filosofia*. Edição revista e ampliada. Tradução e revisão de Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 225-229. Diante de tais definições da palavra *cultura* podemos adiantar que Khaldun se esmerou por ter uma vida contemplativa, pois era oriundo de uma nobre aristocracia e estava interessado em compreender como a história tem por base o entendimento da sociedade. Ou seja, Khaldun interagiu com a definição de cultura clássica e foi pioneiro na análise do coletivo já no período tardo-medieval, muito antes das especializações das disciplinas do século XIX.

³ As definições de *poder* com as quais trabalhamos são: “A imagem que um indivíduo ou um grupo faz da distribuição do Poder, no âmbito social a que pertence, contribui para determinar o seu comportamento, em relação ao Poder. Neste sentido, a reputação do Poder constitui um possível recurso do Poder efetivo. (...) O poder tradicional funda-se sobre a crença no caráter sacro do Poder existente ‘desde sempre’. A fonte do Poder é portanto a tradição que impõe vínculos aos próprios conteúdos das ordens que o senhor comunica aos súditos. (...). O Poder carismático, enfim, está fundado na dedicação afetiva à pessoa do chefe e ao caráter sacro, à força heróica, ao valor exemplar ou ao Poder de espírito e da palavra que o distinguem de modo especial”. STOPPINO, Mario. Poder. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Coordenação de tradução João Ferreira. 2 v. Brasília: Editora UnB, 1998, pp.933-943.

⁴ GARROT GARROT, José Luis. Recepción de Ibn Jaldún en la historiografía española. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, pp.25-32, 2008. Ademais, segundo a historiadora Professora Doutora Marcella Lopes Guimarães, “A escrita da História é um exercício permanente de atualização, tal qual Jauss o concebe, o que não implica anacronismo, guarde-se a ressalva, como sugere o uso vulgar da palavra. Isto porque o processo inclui as perguntas que o historiador faz ao passado, só apreensível através da fonte, e, através dela, ou melhor do olhar que ele lança sobre ela, aponta os problemas, a maior parte das vezes, e as soluções possíveis mas necessariamente limitadas pela maior distância que se interpõe entre o historiador e o seu

Por um estudo que veja a pluralidade da Idade Média

Quando o historiador se propõe a estudar períodos na História marcados por grandes conflitos, sua tarefa demonstra-se complexa desde o início, a começar pela seleção das fontes. Devemos levar em consideração a existência de discursos diferentes de ambos os lados do embate, sem que possamos deduzir *a priori*, seja qual for o critério utilizado, qual seria aquele que se aproximaria mais de uma suposta verdade histórica. É nesse sentido que o trabalho do historiador ganha complexidade, exigindo um olhar constantemente crítico e rigoroso sobre os documentos em estudo e o contexto do qual eles fazem parte.

A Idade Média foi um período histórico marcado por vários conflitos entre cristãos e muçulmanos. Na base da questão estava a alteridade religiosa, fator ideológico. As Cruzadas representam talvez o mais dramático embate entre esses dois grupos, e isso fica claro tanto nas Cruzadas do Oriente (do século XI até o XIII) quanto no movimento de *Reconquista* (ou domínio de fronteiras) realizado pelos cristãos na Península Ibérica (ocorrido por volta do século XI até o XV). Mas apesar da existência desses períodos mais “sérios” de combate, devemos lembrar que não houve uma guerra incessante. Na maior parte do tempo houve paz, sendo que cristãos e muçulmanos relacionavam-se no cotidiano e desenvolviam atividades em conjunto. O nosso tema de estudo pertence a esse contexto histórico do Mediterrâneo, no qual uma sociedade híbrida foi formada pelos constantes intercâmbios culturais entre cristãos, muçulmanos e também judeus. Cabe aqui salientar que essa sociedade foi mais bem exemplificada dentro da Península Ibérica, a qual consistia, conforme afirma a historiadora Professora Doutora Fátima Regina Fernandes, de “territórios sob dominação muçulmana que sofrem influência dos reinos cristãos e da cultura judaica, mas também promovem essas influências, o que faz da Península Ibérica uma encruzilhada cultural”⁵. Propomos, assim, uma atenção ao diálogo entre as culturas no medievo, ou seja, uma visão que leve em consideração a possibilidade da integração e que possa ser esclarecedora ao nosso estudo.

objeto. O leigo olha para o passado talvez como coisa acabada, o historiador deve olhá-lo como caixa de ressonância para a compreensão do presente”. In: GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Estudo das representações de monarca nas Crônicas de Fernão Lopes (séculos XIV e XV): O espelho do rei: “-Decifra-me e te devoro”**. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004, p.2.

⁵ FERNANDES, Fátima Regina. Cruzadas na Idade Média. In: MAGNOLI, Demétrio. **História das guerras**. São Paulo: Contexto, 2006, p.105-106; SABATÉ, Flocel. Frontera, Península e Identidad (siglos IX-XIII). In: SARASA SÁNCHEZ, Esteban (coordenador). **Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y XIII. De la frontera natural a las fronteras políticas y socioeconômicas (foralidad y municipalidad)**. Actas del Congreso celebrado los días 16, 17 y 18 de noviembre de 2005. Ejea de los Caballeros, Sos del Rey Católico y Uncastillo (Zaragoza), pp. 47-94, 2007.

Conhecer melhor, de uma forma mais abrangente e profunda esse momento histórico incorre dar oportunidade também às vozes e pontos de vista que são muitas vezes silenciados pela historiografia ocidental, ao estudo de um homem muçulmano, por exemplo, e à inserção dele na sociedade de seu tempo⁶. Nossa proposta de trabalho é parte de um movimento mais amplo que já busca essa reparação, pois concerne ao estudo de um destacado erudito muçulmano, oriundo de Túnis, o historiador Ibn Khaldun. Este erudito muçulmano, de grande importância para sua época, legou uma obra de vasto e diversificado saber. No presente estudo, as fontes utilizadas serão as obras *Autobiografia (Tarif)* e *Muqaddimah*⁷, ambas de autoria do próprio Ibn Khaldun, escritas entre 1374 a 1378 e revisadas até dois anos antes de sua morte, em 1406. Nestes escritos, apesar de presenciar diretamente as ações de resistência militar dos muçulmanos no Norte de África e *Al-Andaluz* (região sul da Península Ibérica sob dominação islâmica), o autor demonstra-se mais interessado em apontar suas observações e análises a respeito da História, da sociedade e da política do passado e de seu tempo.

No entanto, não podemos pensar que a visão de Ibn Khaldun sobre o período em que viveu seria menos parcial do que a de qualquer outro muçulmano ou cristão. Devemos, acima de tudo, compreendê-la na sua especificidade, imersa na subjetividade do autor, atentando para o que ele conta e como o faz. Por esses motivos, devemos conhecer bem o personagem a ser estudado, primeira e imprescindível etapa de nosso trabalho. Nesse sentido, contamos com o fato de que o próprio Ibn Khaldun revelou aspectos de sua vida em sua obra autobiográfica⁸.

⁶ Para Edward Said é importante ressaltar os encontros entre Oriente/Ocidente e buscar esclarecimentos: “Uma razão a mais para sua persistência é a crescente presença de muçulmanos em toda a Europa e nos Estados Unidos. Pensem nas populações hoje da França, da Itália, da Alemanha, da Espanha, da Grã-Bretanha, dos Estados Unidos e até mesmo da Suécia, e vocês deverão concordar que o Islã não está mais nas bordas do Ocidente, mas sim em seu centro. Mas o que é tão ameaçador sobre essa presença? Enterradas na cultura coletiva estão as memórias das primeiras grandes conquistas árabe-islâmicas, que começaram no século VII e que como o ilustre historiador belga Henri Pirenne escreveu em seu importante livro *Mohammad and Charlemagne* (1939), romperam de uma vez por todas com a unidade antiga do Mediterrâneo, destruíram a síntese cristã-romana e possibilitaram a ascensão da nova civilização, dominada pelas potências do norte (a Alemanha e a França carolíngias), que tinham como missão – ele parecia estar dizendo – retomar a defesa do ‘Ocidente’ contra seus inimigos históricos e culturais. O que Pirenne deixou de fora, aliás, foi que, para criar essa nova linha de defesa, o Ocidente recorreu ao humanismo, à ciência, à filosofia, à sociologia e à historiografia do Islã, que já tinha se colocado entre o mundo de Carlos Magno e a Antiguidade Clássica. O Islã está dentro do Ocidente desde o começo, e até mesmo Dante, grande inimigo de Maomé, tinha que concordar com isso quando colocou o Profeta no próprio centro de seu *inferno*”. SAID, Edward W. O choque da ignorância. **Cultura e Política**. Tradução de Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p.46-47; Dessa forma indicamos: ASÍN PALACIOS, Miguel. **Islam and The Divine Comedy**. Tradução de Harold Sunderland. New Delhi: Goodword Books, segunda edição, 2002.

⁷ Para a consulta de expressões em árabe e sua devida tradução, consultar o glossário na p. 200.

⁸ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. In: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.

Consideramos no presente estudo que o principal fator contribuinte para que Ibn Khaldun fosse entendido como figura singular no âmbito político de seu tempo, bem como sua escolha para ser patrocinado pelos sultões, seria provavelmente sua formação intelectual distinta, ou seja, moldada por meio de renomados mestres andaluzes e magrebinos. Ibn Khaldun teve aulas em diversas madrasas e possuía uma ação como autodidata, assim tornando-se um homem singular. Segundo o historiador Roberto Marín Guzmán, a formação intelectual de Ibn Khaldun e sua ação através de seus cargos são importantes exemplos de experiências que podem facilitar, ao historiador contemporâneo, um melhor conhecimento sobre os assuntos internos do Império Islâmico⁹. Portanto, um estudo sobre Ibn Khaldun, representante da sabedoria medieval, é parte fundamental na desmistificação de uma “idade das trevas” e contribuinte de uma Idade Média múltipla, enriquecedora e geradora de homens de saber¹⁰. Os eruditos do século XVI foram os grandes responsáveis pelo inicial desprezo acerca das fontes, personagens e temas medievais, estigma por muito tempo perpetuado; mas uma atenta observação para esse período já é plenamente capaz de caracterizá-lo como de grande importância à cultura em geral, livrando-o de quaisquer preconceitos e reconhecendo a Idade Média como um tempo de sabedoria profícua advinda tanto do Ocidente quanto do Oriente.

Aliás, nesse sentido lembremos que a Idade Média fomentou nossa concepção de História, herdeira dos clássicos e tempo de encontros entre o Oriente e o Ocidente. Devemos sinalizar, como parte importante desse processo, o intenso movimento de tradução de várias obras gregas por parte dos árabes, já no século IX, em Bagdá. O investimento dado ao saber em Bagdá foi iniciado pelo califa abássida Al-Rashid (766-809) e, posteriormente, financiado

⁹ MARÍN GUZMÁN, Roberto. **Estado de la cuestión sobre la Mahdiyya**: Estudio de las fuentes del movimiento Mahdista en el Sudán. Costa Rica: UCR, 2009, p.28; MARÍN GUZMÁN, Roberto. **Sociedad, política y protesta popular en la España Musulmana**. San José: Editorial UCR, 2006. A definição de *Império Islâmico* está ligada ao período de conquistas territoriais dos muçulmanos, desde a formação do califado histórico na época dos *rashiduns*, logo após a morte do Profeta Muhammad (632), até sua expansão territorial com as conquistas do Norte de África, Península Ibérica e Ásia. Está inclusa nesse movimento de conquistas a inspiração pela *jihad* e a assimilação da cultura dos povos que eram agregados (esta uma herança do helenismo clássico). Segundo Massimo Campanini: “*Jihad* significa literalmente ‘esforço’ (no caminho de Deus). O esforço pode ser militar, mas também espiritual. A maior parte dos teólogos, na esteira de uma tradição profética afirma que o ‘grande *jihad*’ não é bélico, mas a luta ética e moral para purificar os costumes”. In: CAMPANINI, Massimo. *O Pensamento Político Islâmico Medieval*. (nota 4). **O Islã Clássico**: itinerários de uma cultura. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (organização). São Paulo: Perspectiva, 2007, p.251.

¹⁰ Para uma atualização do debate sobre a Idade Média: Folha de São Paulo. **Caderno Mais!** A Idade das Luzes. Entrevista com Hilário Franco Jr. 29 de março de 2010. Segundo a Professora Doutora Marcella Lopes Guimarães, a Idade Média teve um intenso movimento erudito, principalmente pela ação da Falsafa. In: Gazeta do Povo. **Vida e Cidadania: História**. Um novo olhar sobre a Idade Média. Entrevista com a Professora Doutora Marcella Lopes Guimarães e Néri de Barros Almeida. 22 de janeiro de 2011.

pelo seu filho e futuro califa al-Mamum (786-833), tendo como o local de encontro a denominada *Casa da Sabedoria*¹¹. Foi através, principalmente, desse grupo de estudos que houve a divulgação das obras clássicas e, conseqüente, recepção delas no medievo, chegando ao Ocidente pela principal conexão Bagdá-Córdoba/Toledo-Paris. Estas obras, traduzidas primeiro em sírio, depois em língua árabe e latim, fomentaram a intelectualidade no medievo, seja para cristãos, judeus ou muçulmanos¹². Os califas e sultões através da construção de várias arquiteturas islâmicas, símbolos de exaltação a Allah e ao poder dos governantes, abrigavam os sábios detentores de todo esse conhecimento; por exemplo, na Península Ibérica temos os casos da Mesquita Maior de Córdoba, Madinat al-Zahra, Aljafería de Zaragoza, Alhambra e, no Norte de África, no Egito (Cairo), a Mesquita e a Universidade de al-Azhar. Devemos sempre lembrar que a arte e arquitetura islâmica também demonstram, sob o impacto visual em torno da forma material, a erudição desenvolvida pelos homens de saber¹³.

¹¹ Estamos conscientes da polêmica levantada por Dimitri Gutas sobre a questão da existência da “Casa da Sabedoria” (*Bayt al-Hikma*) enquanto uma “escola” ou um gabinete administrativo abássida. In: GUTAS, Dimitri. **Greek Thought, Arabic Culture**. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abassid Society (2nd-4th/8th-10th centuries). London: Routledge, 1998, pp.20-25. No entanto, seguimos com o pensamento de que o grupo de sábios de Bagdá colaborou inclusive na *translatio studiorum*, ou seja, no movimento de tradução, interpretação e estudos das fontes gregas para a língua árabe. Conforme Rosalie Helena de Souza Pereira aponta: “O fato de os sábios se reunirem, nesse tempo, no *bayt al-hikma* do palácio califal parece incontestável”. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Bayt al-Hikma* e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (organizadora). **Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islã**. São Paulo: Paulus, p. 33, 2007. Além disso, Francisco León Florido nos orienta: “De 750 a 861 se suceden diez califas, entre los que destaca Harun Al-Rashid (r. 786-809), en un período en que se desarrollan el sunnismo y la teología mutazalí y se crea la célebre *Casa de la Sabiduría*”. LEÓN FLORIDO, F. *Translatio studiorum: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media*. **Revista General de Información y Documentación**. Madrid: UCM, vol.15, n.2, p.58, 2005. E conforme Le Goff: “O árabe, de facto, é sobretudo um intermediário. As obras de Aristóteles, Euclides, Ptolomeu, Hipócrates, Galieno haviam seguido para o Oriente dos cristãos heréticos – monofisitas e nestorianos – e os judeus perseguidos por Bizâncio e tinham sido legadas às bibliotecas e às escolas muçulmanas que as receberam abertamente. E-las agora, num périplo de retorno, que desembarcam nas praias da cristandade ocidental”. In: LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Tradução de Margarida Sérulo Correia. Lisboa: Gradiva, 1984, p.19. Já aponta Georges Duby que: “O instrumento racional aperfeiçoou-se depressa, pela progressiva assimilação de processos intelectuais que o Ocidente foi buscar à províncias culturais exteriores à cristandade latina e muito mais ricas do que esta alguma vez fora: ao saber do mundo muçulmano e, por seu intermédio, ao da Grécia antiga”. In: DUBY, Georges. **O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)**. Tradução de José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979, p.119; LYONS, Jonathan. **A Casa da Sabedoria: como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental**. Tradução de Pedro Maia Soares. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

¹² LIBERA, Alain De. **A Filosofia Medieval**. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.145.

¹³ Como afirma Michael Baxandall: “Tendemos, portanto, para uma forma de explicação que busca compreender o produto final de um comportamento mediante a reconstrução do objetivo ou intenção nele contido”. BAXANDALL, Michael. **Padrões de intenção: a explicação histórica dos quadros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.47. Conferir: SENKO, Elaine Cristina. A arte e arquitetura islâmica na Idade Média e a representação do poder andaluz: a Mesquita Maior de Córdoba (séc. VIII). **III Encontro Nacional de Estudos da Imagem**. Londrina: UEL, pp.1009-1023, 2011.

Torna-se importante ressaltar também que o século XIV, no qual Ibn Khaldun está inserido, é considerado um período de crise compartilhado por todo o complexo Mediterrâneo¹⁴ e de um tempo no qual os homens da pena partilham o desenvolvimento da erudição no islamismo e do humanismo cristão. Na presente análise cabe, portanto, um estudo sobre o contexto no qual viveu nosso autor e no qual produziu sua obra intelectual. Sem dúvidas, boa parte de suas idéias são provenientes de suas experiências sociais e daquilo que observava acontecer em seu ambiente de atuação. Nesse momento, podemos antecipar a informação de que o Magreb, por exemplo, perpassou nesse século diversas crises políticas, econômicas e demográficas, sobre as quais Ibn Khaldun se pôs a refletir e buscar as suas causas. Nesse ínterim também se verifica uma crise no mundo religioso islâmico: a *umma* (comunidade islâmica) sente um abalo político e espiritual, ou seja, o não interesse pelo califado e a existência de corrupção nos sultanatos.

Portanto, nosso estudo se vale do pressuposto de que Ibn Khaldun, um letrado do século XIV, foi representante de uma erudição específica que ofereceu como resposta, frente às circunstâncias específicas do contexto, a formulação de uma determinada metodologia e concepção de História. Acreditamos, enquanto hipótese central do presente trabalho, no fato de que essa concepção historiográfica tornava inteligíveis as circunstâncias vividas pela sociedade de seu tempo, inclusive servindo de sustentáculo às importantes decisões políticas no Magreb, na Península Ibérica e no Oriente. Dessa forma, propomos uma análise das obras de Ibn Khaldun – da sua *Autobiografia*¹⁵ e *Muqaddimah*¹⁶ – buscando a compreensão de como o conhecimento histórico passou a ser uma ferramenta para se conhecer as mudanças políticas, sociais e espirituais do século XIV.

¹⁴ Segundo Dino De Poli: “Ricucire e recuperare è un compito molto importante. Dobbiamo vedere tutti i punti di congiunzione. Fa bene, anche ai cattolici, conoscere Il Corano. Fa bene che andando verso l’unità dell’Europa si dica che l’Europa non è solo continentale, non è solo atlantica, ma è anzitutto mediterranea. La Spagna è atlantica e mediterranea; la Francia è atlantica e mediterranea (...)”. In: DE POLI, Dino. **Humanismo Latino e Islam**. Universidad de Alcalá (España): Alcalá de Henares, p.9, 2002.

¹⁵ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. In: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.

¹⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I, II e III)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

Um estudo do passado visando às incompreensões do presente

A constante difusão de incompreensões e opiniões negativas sobre o Islã que presenciamos hoje, advindas de veículos midiáticos sensacionalistas e pouco preocupados com a credibilidade das informações, nos provocam a pesquisar e conhecer melhor a cultura da civilização árabe e muçulmana. O estudo do Oriente se faz necessário dentre muitas razões para esclarecer equívocos do pensamento, tal como o erro de colocar em um mesmo patamar muçulmanos e terroristas, especialmente após os ataques de onze de setembro de 2001 e a morte recente de seu responsável, Osama Bin Laden. Estamos cientes do porquê dessas construções e entendemos que o historiador deve ir além do modelo taxativo e incoerente, de caráter generalizante, passando a compreender a História de modo mais reflexivo e crítico.

De fato, por um longo período a escrita da história sobre o Oriente foi marcada pelo uso de construções teóricas tendenciosas, as quais visavam geralmente depreciar a imagem dos povos Orientais frente aos Ocidentais¹⁷. Tal prática teve seu auge criativo no século XIX, quando as potências européias necessitaram não apenas de força militar para realizar suas expansões pelo Oriente, mas também de uma forte ideologia que legitimasse seus métodos de conquista e submissão. Diversos autores no século XX, entre eles Edward Said e Albert Hourani criticaram abertamente esse modo de compreender o Oriente, sugerindo novas concepções teóricas para seu estudo. Estes autores buscaram principalmente identificar e desvencilhar-se de tais preconceitos surgidos tão laboriosamente no passado, mas que ainda se encontram extremamente fortes em nosso consciente e inconsciente.

Parte fundamental nesse esforço, a obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*¹⁸, de Edward Said, buscou desmascarar o recorrente discurso ocidental sobre o Oriente. Nela, Said alerta para a estigmatização realizada pelos europeus acerca dos muçulmanos. Além disso, ressalta a importância também da compreensão e estudo daquilo

¹⁷ Segundo Cornelius Castoriadis: “Quando, na altura da sua decadência, os Gregos conquistaram o Oriente, este foi helenizado nalgumas décadas. Quando Roma conquistou o mundo mediterrâneo, romanizou-o. Quando a Europa desempenhou o mesmo papel, não soube influenciar em profundidade as culturas locais, destruiu-as sem as substituir”. In: CASTORIADIS, Cornelius. Entre o vazio do ocidente e o mito árabe. (Discussão com Edgar Morrin, publicada em *Le Monde*, 19 de março de 1991). **A ascensão da insignificância**. Tradução de Carlos Correia de Oliveira. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998, p.65. Um dos exemplos mais recentes dessa tentativa de destruição ocidental de países árabes, depois das desumanas ações norte-americanas no Afeganistão e no Iraque, é a influência da mídia ocidental com relação à queda do governo egípcio de Hosni Mubarak. Outras facetas desses conflitos Ocidente/Oriente foram a morte do líder do grupo Al-Qaeda, Osama Bin Laden, este último responsável pelos atentados às Torres Gêmeas em 2001; e a posição do presidente Muammar Al-Gaddafi em permanecer no poder da Líbia e sua posterior fuga resultando em sua morte (2011).

¹⁸ SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

que o “outro” sente e relata como seu ponto de vista¹⁹. Exatamente nesse sentido, ao colocar em foco o estudo de um homem muçulmano, pretendemos revelar diferentes percepções e trazer novas perspectivas para a compreensão da História da Idade Média, sobretudo do mundo árabe e do mundo islâmico. Mas, novamente, é importante salientar que não se trata simplesmente de trocar uma visão parcial por outra: a intenção de nosso estudo é superar essas visões parciais e alcançar uma compreensão da interação entre o Ocidente e o Oriente, especialmente no que diz respeito ao ambiente cultural.

Além disso, evocar a voz conciliadora de Ibn Khaldun é salutar num tempo atual marcado pelo medo ao muçulmano, repleto de incompreensões fomentadas por uma política unilateral européia e estadunidense. Assim sendo, de grande valia também é a revelação das ligações históricas entre Ocidente e Oriente por meio da cultura, mais especificamente, aqui, através de concepções historiográficas. Esclarecer-se, eis um dos propósitos motivadores desse estudo, ou como diria Georges Duby: “O historiador, por conseguinte, tem o dever de não se fechar no passado e de refletir assiduamente sobre os problemas de seu tempo”²⁰.

Como pesquisadora de Ibn Khaldun não poderia, portanto, deixar de entrever em minha época²¹ o que me atinge, motiva e direciona para estudar tão eminente personagem e obra, buscando contornar nossas possíveis incompreensões para assim analisar, da melhor

¹⁹ Conforme apontou Edward W. Said: “A minha idéia é que o interesse europeu, e depois americano, pelo Oriente era político de acordo com alguns de seus aspectos históricos óbvios que descrevi aqui, mas que foi a cultura que criou esse interesse, que agiu dinamicamente em conjunto com as indisfarçadas fundamentações políticas, econômicas e militares para fazer do Oriente o lugar variado e complicado que ele obviamente era no campo que eu chamo de orientalismo”. In: SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. *op.cit.*, p.23.

²⁰ DUBY, Georges. **Ano 1000 ano 2000: na pista de nossos medos**. Tradução Eugênio Michel da Silva, Maria Regina Lucena Borges-Osório; Revisão do texto em português: Ester Mambrini. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p.9.

²¹ Como, por exemplo, a problemática questão política e territorial na Palestina, a presença de soldados norte-americanos no Oriente Médio, as relações políticas conflituosas Irã/Estados Unidos, os movimentos de rebeldia contra o poder no Norte de África e o aspecto social da imigração argelina na França. Segundo Abdelmalek Sayad: “Constituindo a mais numerosa população de imigrantes oriundos de um país não-europeu, a comunidade argelina que vive na França é também a comunidade estrangeira (não-européia) cuja implantação é a mais antiga e a mais progressiva. (...) Mas, a despeito de todas as resistências (culturais) que a sociedade argelina podia opor à extensão (geográfica e social) do fenômeno, essa imigração iria evoluir e tender para uma imigração de povoamento”. In: SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. Tradução de Cristina Muracho. São Paulo: EdUSP, 1998, p.67. E segundo Oliveiros S. Ferreira, sobre a questão palestina: “A geografia e a história da Palestina fizeram que o credo das três religiões se transformasse em ideologias propulsoras de conflitos. Eles saíram do âmbito amplo das religiões para lentamente cair no reino estreito, humano e cruel, e por isso incomensurável, da guerra”. FERREIRA, Oliveiros S. Ação política, ideologia e religião. In: DUPAS, Gilberto; VIGEVANI, Tullo. **Israel-Palestina: A construção da paz vista de uma perspectiva global**. São Paulo: Editora UNESP, p. 315, 2002. Nesse sentido é interessante observar a crítica de Edward W. Said ao contínuo precocismo dos norte-americanos aos árabes e palestinos, indicando que a mídia propaga essas imagens por ignorância e preguiça. In: SAID, Edward W. O que eles querem é o meu silêncio. **Cultura e Resistência**. Entrevistas do intelectual palestino a David Barsamian. Tradução de Barbara Duarte. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, p. 88-89.

maneira possível, seguindo os parâmetros teórico-metodológicos da historiografia, o contexto medieval da vida de Ibn Khaldun e o potencial de sua obra histórica naquele tempo. Dessa forma podemos trazer luz a uma pluralização²² e conscientização de idéias, as quais se tornam muito necessárias hoje e que realmente desejaria sua repercussão, como ponto de reflexão presente e salutar, na vida dos homens em sociedade.

Nossa principal fonte, a Muqaddimah

No ano de 1381, no Cairo, Ibn Khaldun fez uma revisão da sua obra *Muqaddimah* e enviou um manuscrito ao sultão hafsida da região, Abu'l-Abbas. Em 1397 dedicou uma segunda cópia do manuscrito ao sultão mameluco Malik Al-Zahir Barquq²³. Ainda quando Ibn Khaldun estava no Cairo enviou outra cópia do manuscrito para o sultão marínida de Fez, Abu Faris. As revisões feitas por Ibn Khaldun se realizaram até a data final de 1402 (o manuscrito mais completo é o de Atif Effendi n. 1936 da Biblioteca Süleimaniye, Istambul, Turquia)²⁴. A *Muqaddimah*, portanto, foi um trabalho escrito por Ibn Khaldun desde 1374 até o momento de sua revisão final, em 1402, sendo também divulgada pelo autor em mesquitas. Os manuscritos da obra de Ibn Khaldun hoje existentes estão divididos entre aqueles assinados de seu próprio punho, com seu estilo de escrita magrebino (especialmente

²² Estou de acordo com Alain De Libera: “Filosoficamente, o mundo medieval não tem centro. Não só porque o mundo medieval ocidental tem uma pluralidade de centros (o que é admitido por muitos historiadores), mas, sobretudo, porque há muitos mundos medievais”. In: LIBERA, Alain De. **A Filosofia Medieval**. *op. cit.*, p.8. Para uma visão antropológica do Islã de objetivo plural recomendamos: GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

²³ Segundo Aiman Fuad Said: “La llegada de Ibn Jaldún a Egipto coincide con el momento en que se produce un cambio de poder en el sultanato mameluco a finales del siglo XIV. Durante el último período de su vida Ibn Jaldún estará al servicio del sultán Al-Barquq, a quién dedica la segunda edición de la *Muqaddima* y el *Tarif* (...)”. SAID, Aiman Fuad. Manuscritos de época de Ibn Jaldún. In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (organizador geral). **Ibn Jaldún: Entre Al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, p. 98-100, 2008.

²⁴ Sobre este manuscrito da *Muqaddimah* de Ibn Khaldun, Viguera Molins esclarece: “En uno de los primeros folios, y junto a diversos apuntes de posesión y venta del códice, lleva (en el recuadro superior izquierdo) una nota em siete líneas, de puño y letra de Ibn Jaldún, y en escritura magrebí: ‘*éste es el borrador de los Prolegómenos a la Historia Universal (Kitab al-‘Ibar) sobre la historia de los árabes, de los no-árabes y de los beréberes. Es por completo científico, y como el preámbulo de la Historia Universal. Me he esforzado en corregirlo, y no se encuentra otra copia más correcta. Lo escribió su autor, Abd al-Rahman Ibn Jaldún: Dios altísimo tenga misericórdia de el, y le perdone por su gracia*’”. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús. Manuscritos de Ibn Jaldún. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, p. 103, 2008. Interessante observar que Khaldun se esmerava na caligrafia de suas obras porque eram destinadas aos homens de poder, depois de passar a limpo seus numerosos rascunhos: “[os soberanos] admiraban su estilo literario y la sutileza de sus contenidos, que sin duda tendrían que llevar un ropaje gráfico adecuado para solemnes ocasiones”. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús. Manuscritos de Ibn Jaldún. *op. cit.*, p.105.

desenvolvido para o entendimento dos soberanos²⁵), e outros que foram redigidos por copistas, sendo que a maioria de tais manuscritos se encontra em Túnis e no Egito.

Do século XV ao XVIII, autores como Al-Suyuti, Al-Wansarisi, Al-Tunbukti e Al-Maqqari trabalharam e realizaram comentários acerca da obra khalduniana. No século XIX Ibn Khaldun foi descoberto pelo orientalismo europeu, principalmente pelo Barão Silvestre de Sacy (1758-1838)²⁶, Étienne Marc Quatremère (1782-1857)²⁷ e o Barão De Slane (1801-1878)²⁸. Ademais, já em inícios do século XX, autores de diversas especialidades acadêmicas se esforçaram em ler e estudar a *Muqaddimah*: J. Sprenger, A. Toynbee, E. Gellner, José Ortega y Gasset, Julio Caro Baroja e Julián Marías²⁹.

O presente trabalho utiliza como fonte principal a versão da *Muqaddimah*, traduzida da língua árabe para a língua portuguesa, dos pesquisadores José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury³⁰. Essa edição demonstra versatilidade na tradução e também apresenta ricas notas explicativas sobre diversos termos árabes presentes na fonte. Os pesquisadores brasileiros utilizaram-se de manuscritos em árabe, como a edição de Beirute (XIX) e de Bulaq (1857), para a tradução; como aporte e para esclarecimentos/comparações, utilizaram a versão do Barão De Slane (1862; 1868) e as indicações de extratos traduzidos por Silvestre de Sacy. A respeito do trabalho de tradução dos pesquisadores Khoury, Josias Abdalla Duarte comenta:

Vale registrar que entre nós Ibn Khaldun foi traduzido de maneira integral e publicado entre os anos de 1958 e 1961. José Khoury, imigrante libanês,

²⁵ Conforme Beatriz Bissio: “Lembre-se que a caligrafia é uma das artes mais reverenciadas pelo mundo islâmico. O Corão revela que ‘o Senhor, com o cálam, ensinou ao homem o que ele não sabia’. Para os muçulmanos, foi Deus quem ditou o livro sagrado para Maomé, com o anjo Gabriel como intermediário, falando em árabe, a língua da Revelação. Perenizada através da escrita, a língua árabe é considerada uma dádiva divina por todos os seguidores do Islã”. In: BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta.** *op. cit.*, p.131. Assim, indicamos: ARMSTRONG, Karen. **O Islã.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001; ARMSTRONG, Karen. **Maomé: uma biografia do profeta.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

²⁶ SACY, Antoine-Isaac Silvestre de. **Chrestomathie Arabe.** Paris, 1826 (segunda edição).

²⁷ “Etienne-Marc Quatremère (1782-1857), fez a primeira tradução completa, em 1858. Esse mesmo ano apareceu, no Cairo, uma edição em árabe, de responsabilidade de Nasr al-Hurini. As primeiras edições modernas em língua árabe foram publicadas em meados do século XIX”. In: BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta.** Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008, p.133-136. Temos acesso à obra: KHALDOUN, EBN. **Prolegomènes D'Ebn Khaldoun.** (Texte Arabe). Tome I, II. Compilação de Étienne M. Quatremère. Paris: Benjamin Duprat, 1858.

²⁸ KHALDUN, Ibn. **Les Prolegomènes.** Tradução do Barão W. MacGuckin De Slane. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1996 (edição atualizada que temos acesso).

²⁹ VIGUERA MOLINS, María J. Ibn Jaldún y las confluencias. In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (organizador geral). **Ibn Jaldún: Entre Al-Andalus y Egipto.** *op. cit.*, pp. 103-107, 2008.

³⁰ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I, II e III).** Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

assumiu a difícil e hercúlea tarefa; concluiu os trabalhos no ano de 1956 e teve início a difícil procura de uma editora que aceitasse publicá-lo. Visitou editores brasileiros e argentinos sem sucesso e, no final, desfez-se de bens pessoais para que Ibn Khaldun fosse publicado numa versão integral em língua portuguesa. Àquela altura, havia apenas uma tradução francesa realizada e publicada por William Mac-Guckin de Slane entre 1862 e 1868 a partir de texto estabelecido na França em 1858, que, por sua vez divergia daquele que, em 1857, fora editado no Egito. A tradução de Khoury, esgotada há muito, foi vivamente saudada quando do seu lançamento, mas não teve leitores e pesquisadores que aceitassem o desafio, isto é, não iniciou-se ali uma tradição brasileira de estudos sobre Ibn Khaldun; hoje, esta tradução está esquecida, há mesmo uma desvalorização do trabalho de Khoury. No entanto, quando atentamos para a inexistência de edições críticas dignas deste nome e para as traduções integrais até àquela altura realizadas, percebemos melhor o trabalho de Khoury. A dificuldade terminológica, a abrangência semântica foram tratadas com rigor por este tradutor e deveriam, certamente, apesar das limitações desta tradução, aliás, drama comum a todas as disponíveis, fazer da sua obra peça presente na biblioteca de todo estudioso de Ibn Khaldun e do pensamento árabo-islâmico. Não bastasse tamanho empreendimento, Khoury seria ainda o tradutor de crônicas árabes escritas à época das Cruzadas. Como se vê, noutros dias, o estudo da Idade Média³¹.

Nosso trabalho vem no sentido de resgatar a importância da tradução de José Khoury e Angelina B. Khoury, pois foi por conta do esforço e dedicação de ambos que podemos hoje pesquisar, com qualidade, a obra de Ibn Khaldun na língua portuguesa. Outra edição que consultamos foi a traduzida do árabe para a língua inglesa por Franz Rosenthal – *The Muqaddimah: an introduction to History*³². Utilizamos essa versão como apoio e base de comparação à versão em português, retirando dúvidas quanto ao léxico. Além disso, utilizamos também a edição traduzida da língua árabe para o espanhol por Juan Feres e Elías Trabulse, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*³³, para que da mesma forma analógica pudéssemos encontrar a melhor compreensão da fonte, aproveitando de seus capítulos organizados com interessantes notas explicativas. Por último, também dispomos da fonte traduzida pelo Barão De Slane, do século XIX, a qual se trata de uma das primeiras

³¹ DUARTE, Josias Abdalla. Notas sobre o pensamento historiográfico de Ibn Khaldun (1332-1406). **VII EITEM – Encontro Internacional de Estudos Medievais: Idade Média: permanência, atualização, residualidade**. Fortaleza: ABREM/UFC, p.402-403, 2007.

³² KHALDUN, Ibn. **The Muqaddimah: an introduction to History**. Tradução de Franz Rosenthal. Estados Unidos: Bollingen Series, 1981.

³³ Segundo Trabulse: “El plan de composición de los Muqaddimah nos revela una estructura lógica rigurosa que nos lleva de principio a fin, siguiendo un hilo conductor no interrumpido sino ocasionalmente por las eventuales digresiones del autor. [...] Sus fuentes son numerosas y su erudición notable”. In: KHALDUN, Ibn. **Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)**. Tradução de Juan Feres e estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p.12.

traduções da *Muqaddimah*³⁴ da língua árabe para o francês; ademais, estamos cientes da recente tradução de Abdesselam Cheddadi³⁵, que também serve de apoio ao nosso estudo.

A *Muqaddimah* contempla reflexões sobre diversos temas, incluindo tópicos relacionados ao estudo da sociedade, cultura e política da história muçulmana. No entanto, o que nos interessa aqui é percorrer a obra tendo em vista o método historiográfico proposto por Ibn Khaldun. De fato, logo ao início da *Muqaddimah* o autor já esclarece aos leitores o objetivo revelador e esclarecedor que seu trabalho forneceria: “De modo que se pode considerá-la como compêndio único da História, tendo em vista o número e o valor das informações que lhe abarrotam as páginas, e as doutrinas, antes ocultas ou desconhecidas, e agora expostas ao entendimento de todos”³⁶. A *Muqaddimah*, ainda que seja a obra prima do autor, compõe a parte introdutória do *Kitab al 'Ibar*, o chamado Livro de História Universal ou Livro dos Exemplos. Vejamos a seguir como ela se insere no quadro geral dos principais trabalhos realizados por Ibn Khaldun:

³⁴ O Barão De Slane cita sobre os *Prolegômenos*: “En composant les *Prolégomènes*, l’auteur avait pour but principal de tracer le progrès de la civilisation dans les développements qu’elle avait pris jusqu’à son époque, et de fournir à ses lecteurs toutes les connaissances préliminaires que l’on doit posséder afin d’aborder avec fruit l’étude de l’histoire générale”. In: KHALDUN, Ibn. **Les Prolegomènes**. Tradução do Barão W. MacGuckin De Slane. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1996. O Barão William MacGuckin De Slane (1801-1878) era o tradutor oficial da armada francesa na Argélia, especial situação em meio a uma guerra no Magreb. Além dos *Prolegômenos*, De Slane traduziu e comentou a obra *História dos Berberes* de Ibn Khaldun.

³⁵ Nesse ínterim agradeço à Professora Doutora Beatriz Bissio pela ajuda ao acesso das seguintes obras de Abdesselam Cheddadi : KHALDUN, Ibn. **Le livre des exemples (Autobiographie; Muqaddima)**. Tradução de Abdesselam Cheddadi. Paris: Gallimard, 2002; CHEDDADI, Abdesselam. **Ibn Khaldun: l’homme et le théoricien de la civilisation**. Paris, Gallimard, 2006.

³⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.15.

<i>Parte da obra</i>	<i>Conteúdo</i>
<i>Introdução e Primeiro Livro do Kitab</i>	Considerações acerca da excelência da História e aspectos da sociedade humana, ou seja, é a parte que conhecemos pelas edições de Khoury, Feres/Trabulse e De Slane como <i>Muqaddimah</i> ou <i>Prolegômenos</i> .
<i>Autobiografia de Ibn Khaldun</i>	Um relato sobre os acontecimentos de sua vida, aparece em anexo nas edições de Feres/Trabulse, De Slane e Khoury.
<i>História</i>	Formada pelos livros II ao VII. Os livros II ao V do <i>Kitab</i> tratam das dinastias pré-islâmicas (árabes, assírios, coptas, hebreus, persas, os gregos e o Império fundado por Alexandre, o Grande; os romanos e o Império dos Césares). Esses livros II a V somente existem em língua árabe. Os livros VI e VII são conhecidos por nós graças especialmente ao esforço do Barão De Slane e foram intitulados como <i>História dos Berberes</i> ³⁷ . Estes dois livros finais contam a história da sociedade e dos poderosos de Al-Andaluz e do Norte de África.

De fato, tais trabalhos mantêm uma importante ordem e coerência entre si, demonstrando uma paulatina busca pelo conhecimento realizada pelo historiador muçulmano, possibilitada, principalmente, por sua metodologia da História, a qual irá reger o trato das informações ao longo do seu *Kitab al'Ibar*. Sabemos também que, quando fez uma viagem de peregrinação a Meca (1382), Ibn Khaldun aproveitou a ocasião para realizar um levantamento dos documentos que poderiam ajudá-lo para a constante construção de sua obra.

As outras obras de Ibn Khaldun dignas de lembrança são *O estudo do planisfério de Idrissi* (obra de cunho geográfico, aparece como anexo na edição de Feres/Trabulse, De Slane e Khoury); *Lubab al-Muhassal* (*Lo esencial de al-Muhassal*), um tratado de metafísica; *Xifá al-sail* (*Satisfacción del suplicante*), livro que versa sobre o misticismo islâmico; e outros trabalhos de Ibn Khaldun que atualmente estão sendo identificadas: o *Ma'zil al-Málam* e o *Tadkir al-Sahwán*. Sobre ainda outras possíveis obras de Ibn Khaldun, levemos em consideração a seguinte colocação da filóloga María Jesús Viguera Molins:

Recordemos también que hoy día no se conocen manuscritos de las otras obras de Ibn Jaldún, cuyos títulos sí se repiten en las fuentes: sus resúmenes de Averroes; sobre lógica; sobre matemáticas; comentarios a la *Burda* en elogio del Profeta, a la casida de Ibn Abdún, y a un texto jurídico de Ibn al-Jatib. Además, de epístolas y poesías que se conservan indirectamente, no en manuscritos propios, sino a veces transcritas en otras fuentes. La escasa

³⁷ A edição que temos acesso da *História dos Berberes* é a da tradução do Barão De Slane. KHALDUN, Ibn. **História dos Berberes (tomo I, II, III, IV)**. Tradução da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Alger: Gouvernement France, 1852-1865.

atención a la reproducción manuscrita de estas obras digamos “menores” ha ocasionado que de ninguna de ellas nos haya llegado ningún códice hoy conocido ni existan referencias sobre cómo y cuándo fueron copiadas³⁸.

Ressaltamos também que a obra *Muqaddimah* de Ibn Khaldun já foi traduzida da língua árabe para os seguintes idiomas: turco, francês, inglês, hebraico, alemão, persa, japonês, espanhol e português. Ora, a surpreendente veiculação da obra de Ibn Khaldun já fora registrada em seu próprio tempo, sendo que diversos e importantes personagens da época teriam feito referência ao trabalho do historiador muçulmano, dentre os quais o historiador granadino Ibn Al-Khatib (1313-1374) e o historiador, discípulo da crítica khalduniana, Al-Maqrizi (1364-1442). Mas, diante das presentes considerações, levantamos a seguinte questão: o que de fato representava a realização de um trabalho como a *Muqaddimah* no contexto de Ibn Khaldun? No instante podemos dizer que tal obra sem dúvida significava para os eruditos e homens de poder muçulmanos o sempre pertinente resgate a respeito de como se fazer e pensar a História. Mas o porquê dessa importância e de que modo tal empreendimento se relacionava em termos de relevância ao contexto de Ibn Khaldun? Buscando trabalhar com tais problemáticas principais, passemos agora para uma análise da biografia e do contexto de Ibn Khaldun, visando compreender antes o homem e seu mundo para, assim, vislumbrarmos o nexos e intencionalidade de sua proposta e metodologia historiográfica na *Muqaddimah*.

³⁸ VIGUERA MOLINS, María Jesús. Manuscritos de Ibn Jaldún. *op. cit.*, p. 98. Viguera Molins analisa nesse trabalho a quantidade de publicações das obras de Khaldun desde o século XIV ao XX: “A modo de comentario general, podemos subrayar la extensión secular que mantiene *al-‘Ibar* ya a la *Muqaddima* vigentes desde el siglo XIV hasta el XX, existiendo un número relativamente alto de copias sin datar, lo cual me parece raro, pues copiarse *al-‘Ibar* más o menos entero no era algo como para dejarlo sin colofón que indicara la fecha de terminación de la copia, etcétera, de modo que esas sin datar pienso que han de añadirse a la cuenta del siglo XIX, y quizás más del siglo XX, cuando todavía por sus primeras decenas los arabistas europeos copian ellos mismos o encargan copias, como hicieron en el siglo XIX. Es lógico que la gran mayoría de estos manuscritos daten de los siglos XVIII y XIX, tanto porque el prestigio de Ibn Jaldún iba entonces en aumento, cuanto por cuestiones de la proximidad de la conservación desde esos siglos tardíos a nuestros días”. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús. Manuscritos de Ibn Jaldún. *op. cit.*, p.100-101.

CAPÍTULO I

OS DESAFIOS DE IBN KHALDUN: SEVERIDADE, AÇÃO E CONTEMPLAÇÃO

*Se voltar a ter estes livros na mão, eu vos darei o primeiro lugar entre os soberanos;
com a narrativa de vossas proezas, juntarei uma trama brilhante no tecido da História,
e farei de vosso império o diadema que coroará a fronte do Tempo.*

Ibn Khaldun (Autobiografia, p.552-553)

Prelúdio: o gênero biográfico

O estudo de biografias pressupõe um acompanhamento por parte do historiador em relação ao personagem escolhido: de maneira detida estuda os vestígios de uma vida passada que ainda podem atingir o curso de nossa escrita³⁹. De fato, esse acompanhamento do personagem advém de muitas leituras e interpretações. A prática é antiga: desde a Antiguidade temos modelos de biografias sendo gestados por diversos autores clássicos. Nesse sentido, temos a obra *Vidas Paralelas*⁴⁰, de Plutarco (c.50 - c.125 d.C.), na qual o autor traçou, comparativamente, os principais acontecimentos da vida de personagens históricos, tal como César e Alexandre, o Grande. De modo geral, no período greco-romano, as biografias serviam justamente para demonstrar o caráter ilustre de homens e personagens da política, imperadores, a exemplo das narrativas biográficas produzidas por Caio Suetônio Tranquilo (69 - após 121/22 d.C.) em *De vita Caesarum*⁴¹.

Na Idade Média, a narrativa biográfica se tornou hagiografia para demonstrar a exemplaridade da vida dos santos para os homens, tais como as ações descritas por Valério do

³⁹ “A biografia é um gênero em voga como nos mostram as livrarias. À primeira vista pode parecer normal: afinal de contas, a história é a princípio aquela dos homens que a viveram. No entanto, a biografia não teve um espaço seguro no âmbito da historiografia. Embora apreciada do grande público e dos romancistas, ela suscitou a indiferença e a desconfiança dos historiadores, pois estes consideravam que o relato da vida de um indivíduo não poderia ser objeto de um autêntico trabalho de historiador. Portanto, a inclusão da biografia no campo da história foi uma evolução reveladora das questões inerentes à disciplina. Se, para alguns especialistas, o gênero representa hoje a quintessência da abordagem histórica, é sinal de que alguns dos pressupostos fundamentais da história como ciência humana passaram por uma redefinição profunda: a articulação entre o geral e o singular, a relação do indivíduo e da sociedade, a parte de necessidade e contingência”. In: CADIOU, François; COULOMB, Clarisse; LEMONDE, Anne; SANTAMARIA, Yves. **Como se faz a história: Historiografia, método e pesquisa**. Tradução de Giselle Unti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p.187.

⁴⁰ PLUTARCO. **Alexandre e Cesar**. 5a. ed. São Paulo: Atena, 1958.

⁴¹ SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Vol. I, II. Tradução J. C. Rolfe. Londres: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1997.

Bierzo (630-695)⁴² ou as testemunhadas por João de Joinville (1224-1317) em sua escrita da *História de São Luís*. Já no ambiente islâmico medieval, a narrativa biográfica do Profeta Muhammad se tornou um dos primeiros gêneros de escrita da história desde o século VII. Do período tardo-medieval temos o exemplo da própria fonte que utilizamos aqui para nossa pesquisa, a *Autobiografia* de Ibn Khaldun⁴³. Esta escrita autobiográfica de Ibn Khaldun foi produto de um movimento integrado, pois sua visão de mundo agregava o Ocidente e Oriente.

Desde o século XIV até o XVIII assistimos no Ocidente um foco de escrita sobre si. Segundo Mary Del Priore: “Biografia, palavra que, dicionarizada em 1721, designava um gênero que tinha por objeto a vida dos indivíduos. Antes, as biografias apareciam na forma de ‘memórias’, ou seja, relações escritas nas quais o indivíduo narrava fatos dos quais participara ou fora testemunho”⁴⁴. Já no século XIX, as biografias desejavam demonstrar o ideal da nação, e eis incluso aqui a narrativa biográfica de Jules Michelet, *Joana D’Arc*⁴⁵.

No início do século XX, o combate ao positivismo repreendeu a escrita biográfica. No entanto, disso nasceu uma produção biográfica histórica renovada, aquela propagada por Lucien Febvre, a qual colocava o indivíduo como uma “pista” para a pesquisa; são exemplos disso suas obras *Un destin, Martin Luther*⁴⁶ e *Le problème de l’incroyance au XVIIe siècle. La religion de Rabelais*⁴⁷. Mas essa tentativa não teve continuadores imediatos. Assim, a biografia continuava sendo vista como uma forma escrita de segundo nível, abaixo da História e não pertencente a ela diretamente. Nos anos de 1960, a história total encabeçada por Fernand Braudel e sua obra *Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*⁴⁸ de certa forma rechaçou a narrativa biográfica, momento em que vários historiadores seguiram a proposta de estudo estruturalista, ou seja, que priorizava o estudo da sociedade, da geografia e da vida econômica das regiões no recorte da longa duração. O retorno da narrativa biográfica ocorreu nas décadas de 1970 a 80, principalmente por conta da produção acadêmica de historiadores como Jacques Le Goff e Georges Duby, os quais possuíam uma proposta problematizante e

⁴² FRIGHETTO, Renan. **Valério do Bierzo – Autobiografia**. Galiza, 2006.

⁴³ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.

⁴⁴ PRIORE, Mary Del. Biografia: quando o indivíduo encontra a História. **Topoi**. v. 10, n. 19, p. 8, jul.-dez. 2009.

⁴⁵ MICHELET, Jules. **Joana D’Arc**. São Paulo: Imaginario: Polis, 1995.

⁴⁶ FEBVRE, Lucien. **Un destin, Martin Luther**. Paris: PUF, 1928, reedição 1988.

⁴⁷ FEBVRE, Lucien. **Le problème de l’incroyance au XVIIe siècle. La religion de Rabelais**. Paris: Albin Michel, 1942.

⁴⁸ BRAUDEL, Fernand. **La mediterranee et le monde mediterraneen a l’epoque de Philippe II**. 3. ed. Paris: A. Colin, 1976. 2v. A primeira edição é de 1949.

desejavam entender, simultaneamente, o particular e o contexto formativo geral da época histórica em análise. Vejamos como se deu esse processo:

A reabilitação da biografia histórica integrou as aquisições da história social e cultural, oferecendo aos diferentes atores históricos uma importância diferenciada, distinta, individual. Mas não se tratava mais de fazer, simplesmente, a história dos grandes nomes, em formato hagiográfico – quase uma vida de santo –, sem problemas, nem máculas. Mas de examinar os atores (ou o ator) célebres ou não, como testemunhas, como reflexos, como reveladores de uma época. A biografia não era mais a de um indivíduo isolado, mas, a história de uma época vista através de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos. Ele ou eles não eram mais apresentados como heróis, na encruzilhada de fatos, mas como uma espécie de receptáculo de correntes de pensamento e de movimentos que a narrativa de suas vidas torna mais palpáveis, deixando mais tangível a significação histórica geral de uma vida individual⁴⁹.

Ao lado das produções que renovavam a questão da biografia na História estava a ativa historiografia italiana, representada principalmente pelos trabalhos de Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, com suas análises da micro-história, que focava as ações dos indivíduos em seu contexto mais particular. Atualmente produzir uma biografia é também ter em mente um conflito: uma aproximação inevitável ao personagem⁵⁰, ao mesmo tempo em que deve haver um necessário distanciamento, pois o profissional da História precisa saber ao mesmo tempo sobre o contexto e o indivíduo que está, invariavelmente, imerso nele. Nesse sentido também devemos dar atenção para o reforço do retorno da narrativa proposto por Paul Ricoeur:

Ricoeur é fundamental para a reconstrução da estrutura da nova narrativa histórica. Contra as abstrações da história-problema, mas superando-as e conservando-a no interior do discurso narrativo; contra a intriga aristotélica, e de Veyne, puramente lógica e atemporal, e superando-a e conservando-a, em Ricoeur, a ciência histórica é simultaneamente lógica e atemporal. O discurso narrativo elaborado por ele reinsere a temporalidade na ciência histórica. Para ele, a intriga histórica não é apenas lógica, pois quer e precisa se referir ao vivido, para ser útil à vida. A inteligibilidade histórica não pode excluir o vivido⁵¹.

⁴⁹ PRIORE, Mary Del. Biografia: quando o indivíduo encontra a História. **Topoi**. v. 10, n. 19, p. 9, jul.-dez. 2009. Para o historiador François Dosse, a Idade Antiga, a Idade Média e a Idade Moderna pertencem à idade heróica, em que ele vislumbra o caráter pedagógico de muitas das obras desses períodos: a presença de um herói que realizará grandes feitos descritos na narrativa de forma cronológica. Já as biografias escritas no início do século XX são denominadas modais e as mais recentes são da era hermenêutica. In: DOSSE, François. **O desafio biográfico: escrever uma vida**. Tradução Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

⁵⁰ SCHMITT, Benito Bisso. Construindo biografias... Historiadores e Jornalistas: Aproximações e Afastamentos. **Revista de Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, n.19, pp. 1-17, 1997.

⁵¹ REIS, José Carlos. Tempo, História e Compreensão Narrativa em Paul Ricoeur. **Locus: Revista de História**. Juiz de Fora, v.12, n.1, p.22, 2006. E Orieux nos orienta: “Em suma, com um trabalho de formiga, tempo, solidão e um grão de loucura, mais um pouco de sorte, conseguimos fazer surgir poeira

Pois bem, conscientes do histórico da escrita biográfica, seguimos em nossa própria metodologia de construção sobre o personagem aqui em destaque, Ibn Khaldun, orientações vindas principalmente de três historiadores: Jean Flori, Jacques Le Goff e Georges Duby. A contribuição de Jean Flori e sua obra *Aliénor D'Aquitaine – La Reine insoumise*⁵² nos ajuda a entender que uma pesquisa biográfica pode ser inicialmente apresentada como linear para, logo em seguida, ter alguns dados a serem problematizados, cujo sentido seria esclarecer melhor as situações vividas pelo personagem. Nessa orientação escrevemos as três situações-problema da vida e contexto de Ibn Khaldun: “A severidade como emblema”, “A batalha no deserto” e “Vida contemplativa”. Por sua vez, Jacques Le Goff, ao se debruçar sobre a escrita da obra *São Luís*⁵³, nos elucida sobre os aspectos que podem valorar os estudos sobre a imagem de São Luís, demonstrando a possível pluralidade de olhares distintos sobre o mesmo personagem, além de mesclar o contexto com a biografia. Por fim, a contribuição de Georges Duby para o nosso trabalho foi através de sua obra *Guilherme Marechal*⁵⁴, na qual o autor inovou na narrativa histórica, realizando-a através do modelo de *flashback*.

Dessa forma, portanto, pesquisamos o itinerário linear da vida de Ibn Khaldun⁵⁵ tendo por base suas obras *Autobiografia de Ibn Khaldun* e a *Muqaddimah*⁵⁶. Além das fontes, buscamos paralelamente informações sobre o contexto pertencente ao século XIV.

dos velhos papéis um personagem até então destruído. Temos então a alegria de ver a múmia ganhar vida, de fazer saltar os cadeados do esquecimento e as crostas dos preconceitos, sob as quais Voltaire ou Talleyrand jaziam desfigurados. Após anos de silenciosa intimidade, ousamos – não sem uma certa audácia – dizer ao nosso personagem: ‘Levanta-te e caminha’. Se entre ele e o biógrafo tudo correr pelo melhor, poderemos vê-lo caminhar, bem vivo, entre leitores igualmente vivos, que o recebem, que, por vezes, o compreendem e chegam até a acarinhá-lo. É este o segredo da arte da biografia”. ORIEUX, Jean. A arte do biógrafo. In: DUBY, G.; ARIÈS, P.; LADURIE, E.; LE GOFF, J.; **História e Nova História**. Tradução de Carlos da Veiga Ferreira. Lisboa: Teorema, 1986, p.41-42.

⁵² FLORI, Jean. **Aliénor D'Aquitaine – La Reine insoumise**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2004.

⁵³ LE GOFF, Jacques. **São Luís**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2002.

⁵⁴ DUBY, Georges. **Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

⁵⁵ Para maiores informações acerca dessa fonte no estudo histórico verificar: SENKO, Elaine. **Ibn Khaldun (1332-1406) e um olhar muçulmano sobre a Península Ibérica**. Monografia defendida em História pela Universidade Federal do Paraná, 2009; SENKO, Elaine. *Al-Andalus*, paradigma para a formação de um historiador: Ibn Khaldun (1332-1406). In: **VII Semana de Estudos Medievais** – Programa de Estudos Medievais / UFRJ 28 a 30 de novembro de 2007. cd-room; SENKO, Elaine. Ibn Khaldun (1332-1406) e o olhar muçulmano sobre a Península Ibérica. In: **Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão**. ANPUH/SP-USP. Cd-rom. pp.1-10. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008; SENKO, Elaine Cristina. **Ibn Khaldun: vida e trajetória de um historiador islâmico medieval**. São Paulo: Editora Ixtlan, 2011.

⁵⁶ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958; KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I, II e III)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

Produzimos, então, dois textos separados, como tradicionalmente os acadêmicos apresentam em suas dissertações, um da biografia e outro sobre o contexto do século XIV magrebino⁵⁷. Porém nossa escrita biográfica resultou numa narrativa cíclica (inspirada nos recursos da literatura) e problematizadora das experiências de Ibn Khaldun, ou seja, que aponta para suas diversas ações e, ao mesmo tempo, revela detalhes desmistificadores sobre o século XIV medieval, seu contexto. Em seguida apresentaremos o resultado do que acabamos de anunciar.

Mapa de Granada e Norte de África no século XIV



SENKO, Elaine C. Recorte visual da Península Ibérica e Magreb Medieval⁵⁸.

⁵⁷ Minha orientadora, Professora Doutora Marcella Lopes Guimarães, me fez uma perspicaz provocação: relacionar em um mesmo texto a *biografia* e o *contexto* de Ibn Khaldun. Dessa forma, após o aceite da empreitada, mesclamos o contexto com a análise da vida de Ibn Khaldun.

⁵⁸ Produção do mapa de minha autoria tendo por objetivo a visualização do leitor do recorte espacial mais vivido por Ibn Khaldun em seu tempo.

Um jovem corre pelas ruas estreitas de Túnis, vemos apenas uma capa da cor da areia balançando em seu corpo. Ele chega até sua casa com calor e abraça o pai, que o espera tomando um chá calmamente. O menino ansioso por aprender deseja que o pai lhe ensine a lição do dia de caligrafia e gramática. Depois da lição o jovem sonha, sonha com Al-Andaluz, sentir seus pés nas terras, como diz seu pai, de seus poderosos antepassados. Mas no dia seguinte algo sucumbe com aquele que é o símbolo de seu empenho nos estudos e aquele que lhe ensinou a cada dia que a força vem do conhecimento (seu pai) e também morre aquela que foi essencial para sua vida (sua mãe). Entretanto, esse jovem órfão dos pais aos 17 anos em 1349 transcendeu séculos por sua inteligência e hoje suas palavras ainda são extremamente atuais, ele se chama Ibn Khaldun⁵⁹.

⁵⁹ Trecho literário de minha autoria inspirado na obra autobiográfica de Ibn Khaldun.

A severidade como emblema

Ibn Khaldun escreveu: “(...) desejava grandemente consultar muitos livros e coletâneas que se encontravam somente nas grandes cidades; tinha que corrigir e pôr a limpo um trabalho quase inteiramente ditado de memória (...)”⁶⁰. De seu exílio em Calat Ibn Salama (na atual Argélia), Ibn Khaldun aos 47 anos de idade retornava para sua cidade natal de Túnis, levando consigo debaixo dos braços a obra que tanto desejara escrever desde a tenra juventude, resultado de sua própria vontade de pesquisar, de entender a História e a sociedade de seu tempo, a sua *Muqaddimah*. Ao mesmo tempo Ibn Khaldun estava colocando tinta em outro manuscrito, a sua obra autobiográfica. Através dessas obras compreenderemos o que nosso autor realizava ou desejava conquistar em sua vida.

O historiador Abu Zaid Ad’ul-Rahman Ibn Khaldun nasceu em 27 de maio de 1332, nascido de uma família que possuía descendência na região de Hadramut, sul da Arábia⁶¹, e depois passaram para Carmona e Sevilha na Península Ibérica⁶². O primeiro representante da família Khaldun foi Uail Ibn Hojr, o qual, segundo o historiador, foi um dos Companheiros do Profeta (século VII). O pai de Ibn Khaldun, Abu Bacr Muhammad, era um famoso poeta e gramático tunisino, contrariando a linha mestra de conduta da família: nobres ligados ao poder e ao âmbito militar. Mas, a despeito dessa introdução inicial, começemos nosso relato biográfico pelo ano de 1382, momento em que Ibn Khaldun, já considerado um famoso historiador, decide realizar sua peregrinação até Meca, seguindo a partir de Túnis em direção ao Egito. Quando estava em meio de seus preparativos para a peregrinação passou por Alexandria, onde foi interceptado a mando do futuro sultão dos mamelucos, Malik Al-Daher Barquq (governante de 1383-1399, com interrupções), o qual lhe impeliu a seguir imediatamente para o Cairo. Na época, os mamelucos representavam uma grande força entre os grupos muçulmanos, resultado de uma longa história de conquistas⁶³. Porém, de fato,

⁶⁰ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. op. cit., p.533.

⁶¹ Um mapa com a trajetória individual de Ibn Khaldun foi feito pela presente autora enquanto graduanda de História na Iniciação Científica com a orientação da Professora Doutora Marcella Lopes Guimarães: SENKO, Elaine. **Ibn Khaldun (1332-1406) e um olhar muçulmano sobre a Península Ibérica**. Monografia defendida em História pela Universidade Federal do Paraná, 2009, p.29.

⁶² GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Sevilla en la Edad Media. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los imperios**. Granada: Fundación El Legado Andalusi, pp. 390-397, 2006.

⁶³ Surpreendente é o fato que, inicialmente, os mamelucos eram escravos militares que foram recrutados pelo último sultão ayyubída do Egito, Al-Malik Al-Salih Naym Al-Din Ayyub (1240-1249), para comporem parte de sua tropa de elite. Porém, acabaram por se instaurar no poder com a morte deste sultão, logo após a luta contra os cruzados liderados por Luis IX da França na cidade egípcia de Damietta. Os membros desse exército advinham do sul da atual Rússia, sendo chamados de *bahríes*. Ainda no

durante a segunda metade do século XIV o governo dos mamelucos passou por uma grave instabilidade política e uma série de guerras civis. O corpo do exército mameluco *circasiano* empreendeu um importante embate militar contra o sultão Cha'ban, colocando em seu lugar o sultão circasiano Malik Al-Daher Barquq (governante de 1382-1399, com interrupções). O governo de Barquq foi de notável força política, pois os mamelucos somente iniciariam a perda do controle político de seus territórios posteriormente, devido ao avanço dos turcos otomanos e dos ataques liderados por Tamerlão.

Foi exatamente em fevereiro de 1383 que o historiador chegou ao Cairo, e sua percepção da cidade foi estonteante! Ele acreditava que havia chegado à “metrópole do universo”. Este era o local em que Ibn Khaldun atingiria o apogeu de sua vida próxima ao poder⁶⁴. De fato, o sultão mameluco Barquq desejava ter Ibn Khaldun próximo de si. Vejamos nas palavras de Ibn Khaldun sua sensação ao adentrar a cidade do Cairo:

evento da luta de Damietta, apesar de Turanshah, o filho de Al-Salih, estar na Mesopotâmia durante o conflito contra Luis IX, os mamelucos conseguiram capturar o rei cristão. A vitória do exército liderado por Al-Salih em outra batalha, chamada de Al-Mansura (1250), ocasionou a retirada de todo o exército dos cruzados e obrigou-lhes a pagar tributos aos mamelucos, resultando também no assassinato de Turanshah e na ascensão da viúva de Al-Salih ao poder com o título de sultana: Shayar Al-Durr. Por conta da forte oposição dos ayyubídas da Síria, a sultana Shayar Al-Durr teve que abdicar três meses depois em nome do chefe do exército, Al-Um'izz Aybak. No entanto, quem de fato comandava a política era a sultana Al-Durr, a qual posteriormente mandou matar Aybak. Logo depois entra na cena política Qutuz, um antigo regente do filho de Al-Durr, o qual se proclamou sultão no ano de 1259. A aliança de Qutuz com o líder militar Baybars resultou em sua vitória na batalha de Ayn Yalut, na qual os mongóis foram derrotados pelos mamelucos. Porém, no seguimento disso Baybars mata Qutuz, ficando com o reino egípcio. A regra que a partir desse momento se estabelece para o movimento político mameluco não funcionava como uma sucessão hereditária: o acesso ao trono era estabelecido segundo uma eleição em que se escolhia como próximo sultão o melhor dos emires mamelucos, ou seja, dentre os melhores na habilidade guerreira. Porém isso não impedia o fato de que alguns sultões indicassem um de seus filhos como o próximo governante ou que um de seus filhos praticassem crimes para ascender politicamente. Ao longo dos anos os mamelucos guardaram com muito cuidado os ensinamentos do Islã no seio de seu exército, inclusive para se defender dos cruzados e dos mongóis. Nesse sentido merece destaque o sultão que unificou o Egito, Síria, Hijaz e manteve um contato amistoso com Constantinopla, Baybars (governo de 1260-1277). No entanto, depois da morte de Baybars, seu filho não teve suficiente habilidade para reivindicar o trono, sendo por isso que Qalawun o tomou em 1280 e continuou a luta contra os cruzados. O guerreiro Qalawun conseguiu conquistar três capitais francas da Síria, tornando de direito a sucessão hereditária ao trono, mas morreu a caminho de Acre. Posteriormente, a conquista da Palestina em 1281 se deu sob o governo de Al-Achraf Jalil (1290-1293). O sucessor de Qalawun foi seu filho, Al-Nasir Muhammad (1293-1341), o qual teve um governo longo com poucos períodos de interrupções, relativamente tranquilo no que se refere às invasões estrangeiras. Indicamos nesse sentido: CAHEN, Claude. **El Islam: Desde los Orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1985; DENOIX, Sylvie. Construction sociale et rapport à la norme d'un groupe minoritaire dominant: les Mamlouks (1250-1517). In: BOISSELIER, Stéphane, CLÉMENT, François, TOLAN, John. **Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale**. Denis-Leroy: Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp.125-144; BEHRENS-ABOUSEIF, Doris. El Sultanato Mameluco (1250-1217). In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordenador). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, pp.54-71, 2008.

⁶⁴ VIGUERA MOLINS, María Jesús. El sabio acosado por el poder: Ibn Jaldún. **La Aventura de la historia**. España, n.91, pp.104-111, 2006; CHEDDADI, Abdesselam. El mundo de Ibn Jaldún. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo**

Em primeiro de Dul'-hijja (5 de fevereiro de 1383), fazia minha entrada na metrópole do universo, o jardim do mundo, o formigueiro da espécie humana, o pórtico do islamismo, o trono da realeza, cidade que regorgitava de magníficos palacetes e castelos, ornada de conventos e derviches e de colégios, iluminada por luminares de saber e estrelas de erudição. Em cada margem do Nilo, estendia-se um paraíso; o curso de suas águas desempenhava, aos olhos dos habitantes, o papel dos mananciais do céu, que lhes proporcionavam com abundância frutas e mantimentos. Atravessei as ruas da cidade atravancadas de uma azáfama de gente, e regorgitante de todas as delícias da vida⁶⁵.

Um ano depois da sua chegada ao Cairo, em 1384, Barquq nomeou Ibn Khaldun professor de jurisprudência malikita na *Universidade de al-Azhar*, indicou-lhe uma cadeira no *Colégio d'Alcamha* (colégio do direito malikita) e também lhe concedeu o cargo de *Grande Cádi Malikita* do Cairo⁶⁶. Foi justamente através desse último cargo de *cádi* (juiz) que Ibn Khaldun teve uma atitude obstinada e severa, fruto de seu intenso aperfeiçoamento dos estudos, contra uma onda de corrupção no Cairo, a qual era realizada por grande parte dos seguintes funcionários da justiça: os *adéis* (testemunhos que tinham entre suas funções uma assessoria ao cádi, mas que se tornaram suspeitos de envolvimento com os acusados em troca de subornos), os *hakans* (oficiais encarregados de fiscalizar a administração judiciária e de fazer valer as sentenças proferidas pelo cádi, mas que estavam naquele momento dispostos a realizar práticas ilegais) e os *muftis* (legistas consultores) do rito malikita, que estariam agindo de modo pernicioso. De fato, teria sido em troca dos vários favores que o sultão Barquq concedeu para Ibn Khaldun que este, dentro de seu cargo de cádi, sentiu a necessidade de ser severo e aplicar a *justiça*, como o próprio autor comenta:

No cumprimento dos deveres que me competiam, trabalhava com um zelo digno de encômios, empregando todos os meus esforços para justificar a boa opinião do príncipe que me tinha confiado a aplicação dos preceitos divinos. Para não deixar nenhuma presa à maldade dos censores, esforçava-me por aplicar a justiça a todo mundo, sem me deixar influir pela posição ou poderio de quem quer que fosse; protegia o fraco da prepotência do forte; repelia toda a ingerência, toda a tentativa, quer de uma parte quer de outra, restringindo-me a ouvir as provas testemunhais. Preocupava-me também com examinar o procedimento dos *adel*, que serviam de testemunhas nas atas, e constatei que havia entre eles homens perversos e corruptos. Isto provinha da

XIV – auge y declive de los impérios. Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 34-39, 2006; MARTINEZ-GROS, Gabriel. Ibn Jaldún y la expansión franca. **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios.** Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 142-145, 2006.

⁶⁵ KHALDUN, Ibn. *Autobiografía. op. cit.*, p. 536-537.

⁶⁶ CHEDDADI, Abdesselam. **Ibn Khaldun: l'homme et le théoricien de la civilisation.** Paris, Gallimard, 2006, p.133.

fraqueza do *hakam*, que, em lugar de investigar a fundo e com rigor o carácter destes indivíduos, se contentava com as aparências, deixando-se influenciar pelo prestígio do alto patrocínio que parecia envolvê-los. Vendo-os empregados, quer como imames domésticos nas casas de pessoas de categoria, quer como preceptores encarregados do ensino do *Alcorão* aos filhos de gente rica, o *hakam* os considerava como homens de bem, e, para torná-los amigos seus, dizia nos relatórios informativos, que dirigia ao *cádi*, que eram pessoas de probidade comprovada. O mal era inveterado; traços escandalosos de fraude e de prevaricação destes *adel* corriam de boca em boca, chegando muitos destes delitos ao meu conhecimento, o que me levou a castigar seus autores com a maior severidade⁶⁷.

Diante de toda essa situação de corrupção reinante no Cairo, Ibn Khaldun impediu que muitos funcionários no cargo de *adel* servissem de testemunhas nos processos. Os *adéis* chegavam mesmo a negociar o *wakf* (bens consagrados perpetuamente em benefício das mesquitas ou das obras pias), fato que despertou a ira de Ibn Khaldun; este, sem se importar com as consequências, interveio com denúncias e julgamentos dos envolvidos. Depois disso, Ibn Khaldun passou a se ocupar dos *muftis*, os legistas consultores do rito malikita. O nosso historiador parecia estar num momento intenso de suas práticas jurídicas e com um sentimento de severidade quando escreveu:

Prosseguindo, ocupei-me dos *mufti* (legistas consultores) de nosso rito. Esta gente tinha colocado os juízes numa situação impossível por sua desobediência e seu afoitamento em ditar para os litigantes setenças jurídicas (*fatwa*) inteiramente contrárias aos julgamentos que os aludidos juízes acabavam de pronunciar. Entre eles se achavam homens de nada, que depois de se arrogarem o título de estudantes de direito e a qualidade de *adel*, aspiravam audazmente à posição de *mufti* e de professor, sem nenhum direito a qualquer destes títulos. Todavia, alcançavam os ditos postos, sem muito trabalho e sem estudos preparatórios. Ninguém tinha a coragem de os repreender, nem de exigir deles um exame de capacidade, porque formavam um corpo formidável pelo número. (...) Embora as ondas destes abusos subissem cada vez mais, entretendo uma perpétua desordem, eu empreendi pôr um paradeiro (a tão grande mal)⁶⁸.

Dessa forma, Ibn Khaldun mandou castigar de forma obstinada a muitos dos corruptos desses diversos cargos, seguindo os preceitos da jurisprudência islâmica, sem que pudessem ser salvos por seus protetores. Ibn Khaldun foi por conta disso caluniado pelos acusados de corrupção frente ao sultão. Barquq ficou ao lado do historiador, especialmente após uma reunião em que foi manifestada a competência e idoneidade das práticas jurídicas de Ibn Khaldun. Envolvido nesse emaranhado de sessões jurídicas, Ibn Khaldun não esperava pelo

⁶⁷ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. op. cit., p. 538-539.

⁶⁸ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. op. cit., p. 540-541.

que viria em breve lhe acometer. Num momento trágico da vida de Ibn Khaldun, nesse mesmo ano de 1384, ele perderia a esposa e as cinco filhas num naufrágio: a família vinha em um navio de Túnis para se unir ao esposo e pai no Cairo. Segundo a professora Viguera Molins existem indícios que os dois filhos varões de Ibn Khaldun teriam sobrevivido⁶⁹, mas não sabemos se estavam no navio ou em outro local.

Prostrado pela situação, Ibn Khaldun procurou consolação na oração e pensou em se demitir do cargo de cádi, mas voltou atrás para não desagradar este sultão. Mesmo assim o sultão Barquq, vendo que seu cádi malikita já não se dedicava com tanto afinco ao cargo e sentindo por sua enorme dor, consentiu no pedido de Ibn Khaldun, autorizando sua demissão. Assim, o historiador muçulmano segue, desta vez definitivamente, na direção de Meca no ano de 1387. De seu retorno destacamos as seguintes palavras de Ibn Khaldun em sua *Autobiografia*: “Desde que retornei da peregrinação, até este momento, ou seja, até ao começo de 797 (fim de outubro de 1394), continuei a viver no retiro, gozando boa saúde e unicamente ocupado em estudar e lecionar. (...)”⁷⁰.

Mas logo algo rompeu com essa situação. No ano de 1400 Tamerlão⁷¹, após invadir a cidade de Alepo, partiu para a conquista de Damasco. O recém-nomeado sultão mameluco Al-Násir Farach, filho de Barquq, obrigou Ibn Khaldun a participar de uma expedição que se dirigia para Damasco, na Síria. Já alguns meses antes, Ibn Khaldun e o ainda jovem emir Farach haviam feito uma viagem pelas regiões de Damasco, Jerusalém, Belém e Hebron para

⁶⁹ VIGUERA MOLINS, María Jesús. Perfil histórico y aportaciones culturales de Ibn Jaldún. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El legado andalusí, p. 30, 2006.

⁷⁰ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. *op. cit.*, p.545-546.

⁷¹ Tamerlão foi um dos últimos entraves para a conquista turco-otomana do Magreb. De acordo com Michal Biran: “Tamerlane, or Timur, (ca. 1336–1405 CE), was the last of the great nomadic conquerors and the founder of the Timurid dynasty, which ruled in Transoxiana and eastern Iran (1405–1507). [...] Timur respected and patronized Sufi sheikhs and ulama, with whom he often debated, and he built religious monuments. The third facet of his legitimation was his own charisma and success: Timur stressed his intimate connection with the supernatural, consciously imitated Genghis Khan, and used monumental building and court historiography to magnify his name. From 1370 onward, Timur fought almost imminently at the head of his troops, unwilling to entrust their command to anybody but himself. He started with a series of raids into Moghulistan, the eastern part of the Chaghadaids, and into Iran, and this occupied him between 1370 and 1385”. BIRAN, Michal. Tamerlane, or Timur. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. *op. cit.*, 2006, p. 796-797. Em 1360, Tamerlão forjou sua herança com Gengis Khan, se auto intitulando *Khan*, mas manteve ao mesmo tempo a posição de emir (príncipe guerreiro). Essa ação de Tamerlão tinha o objetivo de legitimar seu poderio sobre as tribos mongóis e a manutenção do Império Timúrida frente, principalmente, dos otomanos. Sobre o assunto: BUNES IBARRA, Miguel Ángel de. Llegan turcos y mongoles. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El legado andalusí, pp.170-177, 2006; CHEDDADI, Abdesselam. **Ibn Khaldun: l’homme et le théoricien de la civilisation**. Paris, Gallimard, 2006, p.143-153; HODGSON, Marshall G. S. **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization**. Vol. II. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977, p. 417.

pesquisar a situação das fronteiras em relação ao avanço das tropas mongóis. Assim, Ibn Khaldun chega a Damasco no final de 1400 com a cidade já sitiada, conforme esclarece Rafael Valencia:

[En Damasco] Ibn Jaldún reside en la madrasa Adiliyya. A comienzos de Enero [1401] el sultán mameluco, tras haber tenido algunos enfrentamientos con Tamerlán, sin un claro resultado, regresa al Cairo por sospechar la existencia de un complot fraguado en su ausencia. Con una población atônita ante la retirada de la mayor parte de las fuerzas mamelucas, Burhán al-Din b. Muflih, el qadi hanbalí de Damasco se dirige el 7 de enero al campamento de Tamerlán para intentar negociar una salida airosa ante la inevitable rendición. Al día siguiente repite la visita, acompañado por otros notables de Damasco y el 10 de ese mês se les une también Ibn Jaldún⁷².

Tal como se fosse uma das raízes ligadas a uma grande árvore chamada poder, Ibn Khaldun, no ano de 1401, estava diante e negociando com o líder dos mongóis, Tamerlão⁷³. Ora, e pensar que, um ano antes, Ibn Khaldun vivia tranquilamente nas suas terras da província egípcia de *Fayum* (localizadas a sudoeste do Cairo), quando um emissário mameluco trouxe uma carta com o pedido do sultão Barquq para que o historiador muçulmano reassumisse o cargo de cádi na cidade do Cairo, novamente inserindo-o nas preocupações políticas e militares. Ibn Khaldun imediatamente seguiu para o Cairo e se apresentou ao sultão Barquq, o qual lhe investiu no cargo de cádi malikita, tendo em vista que o antecessor nesse cargo havia falecido. De fato, depois da morte de seu melhor patrocinador, o sultão mameluco Barquq, Ibn Khaldun foi destituído, mas ainda colocado no cargo de cádi outras vezes, ao mesmo tempo em que sempre continuava como professor do colégio malikita *d'Alcamha*⁷⁴. Essa alternância no cargo de cádi se deveu, provavelmente, por Ibn Khaldun ter sido severo ao extremo no início de sua carreira jurídica no Cairo.

Mas voltemos à situação em Damasco: a maioria das tropas mamelucas acabou regressando com o sultão Farach para o Cairo, enquanto que a comitiva de sábios que estavam

⁷² VALENCIA, Rafael. Ibn Jaldún y Tamerlán. In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordenador). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. *op. cit.*, p.87, 2008.

⁷³ A *Autobiografia de Ibn Khaldun* foi completada por outros três historiadores: Makrizi (1364-1442), Ibn Chohba (m. 1440) e Ibn Arabchah (1389-1450). Makrizi publicou parte desses relatos na sua obra intitulada *Suluk* (manuscrito da Biblioteca de Paris, n. 647, tomo III, fol. 5). O relato de Ibn Chohba está em outro manuscrito, hoje na Biblioteca de Paris, n. 687, fol.142. A obra de Ibn Arabchah é a *Vita Timuri*. (edição de Manger, tomo II). Dados sobre as fontes de Makrizi, Ibn Chohba e Ibn Arabchah: KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. In: **Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo I)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, pp. 546-553; KHALDUN, Ibn. **Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)**. Tradução de Juan Feres e estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 82-88.

⁷⁴ O relato apresentado até aqui é comum para os historiadores Makrizi e Ibn Chohba.

com Ibn Khaldun acabou subitamente ficando na cidade síria. Esta já estava dominada pelas chamuscas quando Ibn Khaldun foi escolhido pela comitiva para negociar, diretamente com Tamerlão, a retirada urgente do grupo de sábios da cidade e também a respeito da nova política na região. Diante de situação tão extrema, Ibn Khaldun trajou um leve turbante e um *burnus* (manto) negro como a noite⁷⁵. Acompanhamos os detalhes dessa situação através de um relato do historiador de Tamerlão, Ibn Arabchah⁷⁶, em sua obra intitulada *Ajab Al-Macdur*, a qual consta na *Autobiografia* de Ibn Khaldun:

[Ibn Khaldun] foi escolhido para chefiar a deputação, indo todos perfeitamente dispostos a aceitar as condições, vantajosas ou não, que ele pudesse obter por suas palavras e diligências. Comparecendo à presença de Timur, ficaram de pé, cheios de temor e de apreensões, até que o príncipe se dignou acalmar sua inquietude permitindo-lhes que se sentassem. Então se aproximou deles com afabilidade e passou de um para outro sorrindo a cada um, e depois, começou a examiná-los com atenção, observando seus modos e estudando suas palavras. Admirado do aspecto de Ibn Khaldun, cujos trajes eram diferentes dos de seus colegas, disse: ‘Este homem não é do país’. (...) Acabada a conversa, foram servidos à delegação pratos de carne cozida pondo-se na frente de cada um uma porção conveniente. Alguns se abstiveram por escrúpulo de consciência; outros deixaram de tocar neles, para se entregarem ao prazer de uma palestra; mas alguns, e entre estes Ibn Khaldun, se puseram a comer com muito bom apetite...⁷⁷.

De acordo com o historiador de Tamerlão, Ibn Arabchah, Ibn Khaldun ao mesmo tempo em que realizava sua refeição, olhava furtivamente para o sultão mongol. Ibn Khaldun, num repente, se levantou e louvou a presença de Tamerlão como um príncipe que sabe realmente governar. Admirado diante de tal elogio, Tamerlão solicitou que Ibn Khaldun se apresentasse e, após tomar conhecimento de que ele era historiador, lhe pediu que contasse, portanto, a História dos reis do Ocidente e do Magreb. Essa solicitação foi atendida pelo historiador muçulmano, que lhe respondeu de forma positiva imediatamente, mas antes disse as seguintes palavras a Tamerlão:

Nada me entristece, não fossem meus livros, na composição dos quais passei toda minha vida, trabalhando noite e dia. Depositei neles os frutos de meus estudos: a História do Mundo, desde a criação, e a dos reis do Ocidente e do

⁷⁵ Makrizi e Ibn Chohba apresentam o seguinte relato sobre essa aproximação de Ibn Khaldun à Tamerlão: “O cádi Uail ud-Din Abd’ur-Rahman Ibn Khaldun estava em Damasco quando da partida do sultão. Sabendo da notícia da sua volta para o Egito, Ibn Khaldun desceu do alto da muralha por uma corda e foi encontrar-se com Timur. Este príncipe o acolheu com distinção e o hospedou junto de si; depois deu-lhe autorização de seguir para o Egito”. MAKRIZI; CHOUBA. In: KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. op. cit., p.548. Lembremos que nenhum dos três historiadores foram testemunhas diretas do encontro.

⁷⁶ Escolhemos Ibn Arabchah - o historiador de Tamerlão -, pois sua narração é interessante por ser criada pela cultura mongol.

⁷⁷ ARABCHAH, Ibn. In: KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. op. cit., p.550-551.

Oriente. Se voltar a ter estes livros na mão, eu vos darei o primeiro lugar entre os soberanos; com a narrativa de vossas proezas, juntarei uma trama brilhante no tecido da História, e farei de vosso império o diadema que coroará a fronte do Tempo. (...) Minhas obras estão no Cairo, e, se pudesse reavê-las, não me afastaria um palmo de vosso estribo⁷⁸.

Como verificamos, Ibn Arabchah apresentou Ibn Khaldun como um homem culto que procurava apenas o abrigo do poder para se dedicar aos estudos. Na continuidade de sua narrativa histórica, Arabchah comenta que Ibn Khaldun fez uma palestra sobre a geografia e os sultanatos do Magreb, a pedido de Tamerlão. Este sultão somente deixou Ibn Khaldun partir diante da promessa de que ele logo voltaria trazendo suas obras, mas é claro que o historiador muçulmano, com sua comitiva, saiu da cidade de Damasco em direção ao Cairo e não olhou mais para trás, escapando de toda aquela inesperada e difícil situação. O mundo de Ibn Khaldun entrava em mutação, pois de agora em diante um novo grupo político avançava sobre o Norte de África e, sessenta anos depois, transformaria Constantinopla em Istambul, os turco-otomanos⁷⁹. Em 1401, Ibn Khaldun voltou a ser nomeado *Grande Cádi Malikita* do Cairo e foi substituído ainda diversas vezes até o ano de sua morte, em 1406⁸⁰. Ibn Khaldun foi enterrado no cemitério sufi do Cairo, local destinado aos homens santos e eruditos.

Portanto, o sucesso de Ibn Khaldun como cádi no Cairo, parte de um momento de grande maturidade do historiador muçulmano, foi possível graças à sua respeitável formação como erudito e por sua severidade nas aplicações jurídicas, que visavam lutar contra a corrupção. Claro, sempre atuou com grande habilidade, não deixando que seus inimigos lhe afrontassem. Entrevemos, depois da inesperada e trágica morte de parte de sua família, um homem marcado pelo destino, buscando uma revigoração, mas logo depois já sereno em suas terras próximas do Cairo. No entanto, como ressaltamos, o poder sempre buscava alcançá-lo onde ele estivesse, fazendo-o retornar ao mundo político. Esse retorno é diante do mais temido dos líderes, Tamerlão, e sua saída genial foi lhe prometer ser seu *historiador*. No entanto, todo esse prestígio e reconhecimento nesse estágio de sua vida foi possível graças aos imediatamente anteriores anos de dedicação aos estudos por parte de Ibn Khaldun, anos

⁷⁸ ARABCHAH, Ibn. In: KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. op. cit.*, p.552-553.

⁷⁹ Uma perspectiva próxima de mutação da sociedade viveu também o historiador bizantino Michael Ducas (1400-1462). Para essa nossa pesquisa do Medieval Oriente, consultamos: DUCAE, Michaelis. *Historia Byzantina*. In: **Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae**. Editio Emendatior et Copiosior - Consilio B. G. Niebuhrii C. F. Instituta, Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Ed. 1834. Edição bilíngüe latim/grego.

⁸⁰ Também o historiador *Ibn Chohba* relata essa mesma informação, acrescentando que a promessa de Khaldun feita à Tamerlão foi testemunhada pelo cádi Chihab Ad-Din Ibn Al-Eizz.

também dedicados a uma incessante prática política, administrativa e militar, momento de sua história que denominamos aqui de “vida ativa”, nosso próximo tópico de discussão.

Universidade de al-Azhar

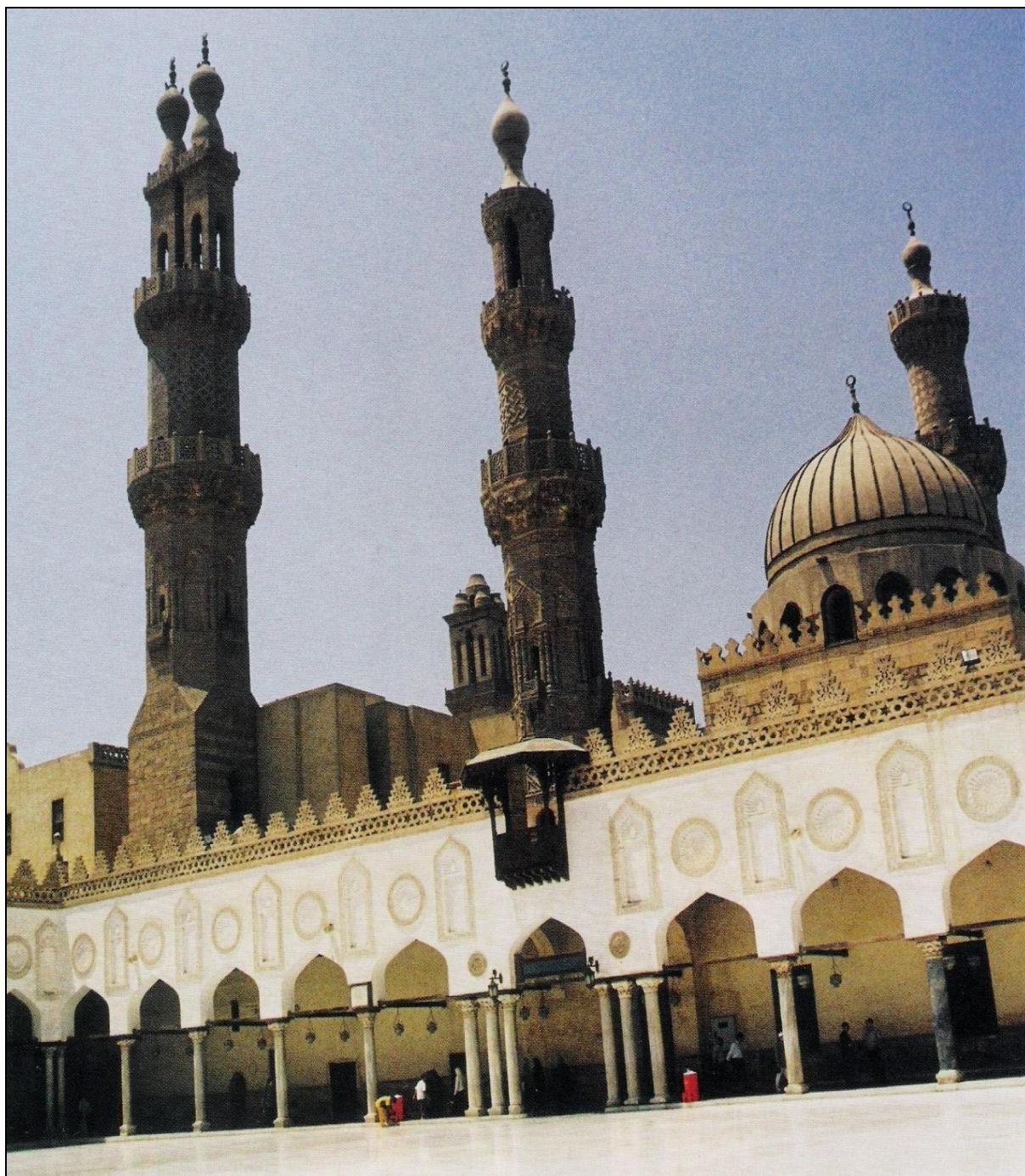


Figura 1 - Universidade de al-Azhar, Cairo⁸¹.

⁸¹ Imagem inclusa na obra: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordenador). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, p.84, 2008.

A batalha no deserto: a vida ativa

Ibn Khaldun obteve seu auge na carreira pública, como vimos, quando se tornou *Grande Cádi do Cairo*, uma função de grande prestígio e importância no ambiente político. Ele teve de percorrer um longo caminho buscando tal reconhecimento, trajetória que começaremos a vislumbrar no seguimento de nossa narrativa biográfica. De fato, ainda que Ibn Khaldun priorizasse os estudos, ele soube aproveitar a experiência de suas atividades políticas, administrativas e militares para enriquecer seu intelecto, assim aprimorando suas teorias, como Rogelio Blanco Martínez indica na seguinte passagem:

Mediación que es la que hoy nos hace no sólo seguir gozando de la lectura de Ibn Jaldún, sino calibrando cómo tal obra sólo fue posible por el equilibrado balanceo entre su sed insaciable de conocimientos, su obsesión teórica, y su misma implicación experiencial en los mecanismos del poder, su obsesión por la praxis⁸².

A práxis foi um elemento essencial para que Ibn Khaldun compreendesse as nuances da sociedade e da política de seu tempo. Assim, dirigimo-nos agora ao reinado do sultão de Tlemcen, Abu Hammu II (1359-1389), momento no qual Ibn Khaldun pôde se utilizar dos seus conhecimentos militares. Em 1365, o referido sultão iniciou sua marcha em direção à cidade de Bujaya, no centro do território norte-africano, pedindo ajuda a Ibn Khaldun para convencer o grupo dos Zauawia a também participar da invasão. Ibn Khaldun, nessa época estava em Bujaya e acabou assumindo tal responsabilidade para com Abu Hammu II, ou seja, cobrar dos berberes o pagamento efetivo dos impostos devidos ao sultão e a ajuda na guerra.

O sultanato de Tlemcen era de grande prosperidade na época, em grande parte devido à sua recente história de fortalecimento e conquistas. De fato, a formação do governo berbere dos Abd al-Wáditas (também chamados ziyânidas) se deu na época da fragmentação do domínio em Norte de África e Península Ibérica dos almôadas, por volta do século XIII. O sultanato dos ziyânidas se encontrava entre os marínidas a oeste e os hafsidas de Túnis a leste. Essa situação geográfica era desfavorável para os habitantes de Tlemcen, que muitas vezes se viam atacados, por um lado, pelos marínidas e, por outro lado, pelos hafsidas, ambos coligados com grupos árabes e berberes do território norte-africano. Em 1337, por exemplo, Tlemcen foi conquistada pelo sultão marínida Al-Hasan num conflito que afetou todos os governos magrebinos; no entanto, os ziyânidas logo em seguida recuperaram a cidade. O

⁸² BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio. Ibn Jaldún: entre el saber y el poder. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p.17, 2008.

aspecto que legitimava tais ações bélicas por parte de seus vizinhos era o fato de que Tlemcen se tornara muito poderosa politicamente, chegando a conquistar territórios que vão da Argélia atual até o Saara⁸³.

A batalha de Bujaya (1368) iniciou-se com os preparativos do sultão de Tlemcen Abu Hammu II para lutar contra o emir de Constantina, Abu'l Abbas, que estava de posse da região do conflito. Nesse momento o irmão mais novo de Ibn Khaldun foi preso em Constantina, mas conseguiu fugir, se encontrando com o irmão historiador na localidade de Biskra. Porém, a expedição de Abu Hammu II falhou por conta de um grave e inesperado problema externo: no meio do conflito, Abu Hammu II se viu obrigado a lutar contra seu primo e rival, Abu Zayan, o qual tentava dominar Tlemcen enquanto o sultão estava justamente indo para a batalha de Bujaya. Ibn Khaldun e os zauawia são então encarregados de perseguir o fugitivo Zayan pelo deserto próximo de Tlemcen. Após ter resolvido e garantido a vitória contra os revoltosos em Tlemcen, o sultão Abu Hammu II retorna para a batalha na região de Bujaya com o poderio militar reforçado, formado pelos guerreiros Riaha, e também com o apoio do guerreiro Ibn Khaldun e dos zauawidas. A estratégia do sultão de Tlemcen era invadir Bujaya com esses dois corpos de exército. Por sua vez, Abu'l Abbas estava com outra importante parte da tribo dos riahidas, até então afastada da luta. A luta de Ibn Khaldun iria

⁸³ “Parentes e rivais dos Marínidas, os Zaiânidas de Tlemcen eram, como aqueles, berberes nômades Zenata que assumiram a liderança de um Estado sedentário. O fundador da dinastia, Yaghmurasan (1235–1283), viveu em tendas até por volta de seus 30 anos e só falava o berbere. O vizirato, confiado a princípio a parentes do soberano, passou, a partir de Abu Hammu I (1308–1318), para as mãos de cambistas, cuja família já exercera essa profissão em Córdoba; estes adquiriram terras nos subúrbios de Tlemcen, fazendo-as valorizar. Abu Tashfin I (1318–1337) escolheu para hadjib (mestre de cerimônias, superintendente do palácio ou primeiro-ministro), com poder supremo na administração, um liberto andaluz, Hilal, o Catalão. Yaghmurasan empregou mercenários – turcos, curdos e cristãos – que haviam servido aos Almôadas (os cristãos foram dispensados após 1254). (...) Muito devoto, Yaghmurasan mandou construir minaretes nas grandes mesquitas de Tlemcen e Agadir. A ele se atribui a fundação da fortaleza de Mashwar, onde residiu. Seu sucessor ergueu a mesquita de Sidi Bel Hasen (1296), e Abu Hammu I construiu uma madraça para que dois doutores ali difundissem seu saber. Seu filho fundou mais uma madraça e edificou três palácios. Tlemcen atingiu, nessa época, o auge da prosperidade. Durante o cerco de Tlemcen (1298–1306), o marínida Abu Ya'kub Yusuf construiu a cidade-fortaleza de al-Mansura, que Abu 'l-Hasan retomou e fortificou durante novo cerco (1335). Senhores de Tlemcen de 1337 a 1348, os Marínidas fomentaram o culto a Sidi Bu Medine (Abu Madyan); embelezaram seu mausoléu e acrescentaram à sua construção a mesquita de al-'Ubbad e uma madraça. Durante a segunda ocupação marínida (1352–1359), Abu 'Inan Faris mandou construir a mesquita de Sidi'l-Halwi – santo de origem andaluza que se havia estabelecido em Tlemcen no início do século XIII –, com uma madraça e uma zawiya. Mashwar conheceu seus melhores dias no reinado de Abu Hammu II (1359–1389); durante as noites do *mawlid* eram oferecidas esplêndidas recepções aos dignitários e ao povo, nas quais a mangana, relógio monumental com figuras que se movimentavam, era muito admirada. Abu Hammu II construiu também vasto conjunto de edificações religiosas nos arredores da cidade”. IDRIS, Hady Roger. A sociedade no Magreb após o desaparecimento dos Almôadas. **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI**. Editor Djibril Tamsir Niane. Brasília: UNESCO, p.125-126, 2010. Nesse sentido ver também: MARÍN, Manuela. El califa almohade: una presencia activa e benéfica. In: **Los almohades: Problemas y Perspectivas**. Volumen II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp.451-476, 2005.

acontecer paralelamente à cena central, pois a tribo de Zogba e dos Aulad Arif (aliados de Abu'l Abbas) estavam marchando em direção ao exército liderado por Ibn Khaldun em Al-Guatfa. Diante do constatado menor número de combatentes ao lado de Ibn Khaldun frente ao inimigo, o resultado desse embate foi a fuga dos zauawida, ocasionando o recuo de Ibn Khaldun até a região de Macila, de onde passou depois para a província do Zab.

Ao mesmo tempo, outra luta surge nesse emaranhado de conflitos: o sultão marínida Abd al-Aziz, aproveitando a complicada situação dessa guerra, deseja invadir Tlemcen e enfrentar Abu Hammu II pessoalmente. Por causa disso, o governante de Tlemcen interrompe novamente a batalha de Bujaya, renunciando a esta expedição para se preparar para outra campanha. Teve, assim, de retornar à sede de seu governo.

Ibn Khaldun imediatamente parte, com a autorização de Abu Hammu II, para o governo de Muhammad V, na Península Ibérica, levando consigo uma carta do sultão de Tlemcen ao governador de Granada, justamente pedindo por sua ajuda na batalha que iria recomençar. Mas no caminho Ibn Khaldun, de maneira provavelmente não muito bem vista, se retrata ao sultão marínida Abd al-Aziz, inimigo de Abu Hammu II, torna-se seu “prisioneiro” e se recolhe em um *ribat* próximo de Tlemcen para estudar e ministrar aulas. Em seu posto sob o sultanato de Tlemcen, Ibn Khaldun deixa seu irmão Yahya Ibn Khaldun, este que se tornaria o conselheiro de Abu Hammu II; nessa época, Yahya teria escrito uma *História de Bujaya*⁸⁴.

Em 1370, o sultão marínida Aziz consegue, depois de muitas batalhas, dominar a região de Tlemcen, já possuindo Ibn Khaldun em sua corte. Abu Hammu II foge momentaneamente, tendo em vista que, logo após a morte do sultão marínida, ele retomaria a sua cidade de Tlemcen. Depois disso, Abu Hammu II inicia uma perseguição ferrenha e violenta contra Ibn Khaldun. Em 1372, Ibn Khaldun chegou a fugir a pé junto a sua família da perseguição do governador de Tlemcen, atravessando muitas faixas de deserto e encontrando refúgio somente em Fez. Abu Hammu II não teria mais sorte na perseguição, logo falecendo, fato que levou Tlemcen a um processo de desestruturação de sua política autônoma.

De novo caído nas garras do poder, Ibn Khaldun já sentia a necessidade de cumprir sua peregrinação até Meca, mas acaba retornando pela segunda vez a Granada (a primeira foi em 1363) diante da confusão política que reinava em Fez. Em 1374, porém, ocorre uma tragédia: a violenta morte do vizir granadino Ibn Al-Khatib, motivo de grande revolta para Ibn

⁸⁴ MARTOS QUESADA, Juan. El Hermano pequeño: Yahya B. Jaldún y su obra la *Bugya*. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p.109-119, 2008.

Khaldun, o qual lhe tinha como grande amigo. A questão é que o próprio Ibn Khaldun acabou sendo perseguido pelo sultão granadino Muhammad V justamente sob a acusação de provável suspeito do crime. Dessa forma Ibn Khaldun viaja, fugindo, para uma região afastada no Magreb Central e recebe o apoio dos Aulad Arif – antigos inimigos seus de guerra-, para colocar sob a pena um grande desejo: a sua *Muqaddimah*.

Quatro anos depois, em 1378, Ibn Khaldun partiu para Constantina, deixando sua família no local, e seguiu até Túnis para conversar com o sultão Abu'l-Abbas. Chegando a Túnis, Ibn Khaldun não encontrou o sultão, o qual estava resolvendo um conflito nas imediações de Souça. Diante disso, Ibn Khaldun segue até Souça e alcança o sultão, este que lhe acolheu com ternura e depois lhe enviou para Túnis, onde seu lugar-tenente, Farah, o esperava com alojamento e ração para seus cavalos. Em seguida, a família de Ibn Khaldun chegou a Túnis, o que lhe deixou muito feliz, conforme demonstrou em sua *Autobiografia*: “Vindo minha família juntar-se a mim, achámo-nos, finalmente, reunidos no campo da felicidade que este príncipe nos abriu”⁸⁵.

Ibn Khaldun acabou sofrendo na corte de Abu'l-Abbas uma forte perseguição por parte de alguns “invejosos”, assim ele nos relata em sua obra⁸⁶. Ibn Khaldun, depois de se envolver intensamente no âmbito político e militar, partiu para suas terras tunisinas, os *Mirtos*, para proceder às colheitas. Interessante observar como Ibn Khaldun acompanhava sempre que podia a lavoura de suas terras, fato que o caracteriza como um grande senhor. Nesse mesmo tempo o sultão Abu'l Abbas voltava de uma batalha motivada por uma revolta inacabada no deserto próximo da região, quando passou pela residência de Ibn Khaldun no campo, retirando-o de seu descanso. Com medo de Abu'l-Abbas o levar de novo para conflitos militares e políticos, Ibn Khaldun arquiteta uma saída: ele sabia que naquele momento havia um navio de mercadorias no porto de Túnis, o qual seguiria para Alexandria; assim, diante dessa oportunidade de fuga, Ibn Khaldun pede ao sultão se ele poderia realizar a peregrinação até Meca, o que lhe foi concedido. Ibn Khaldun relata da seguinte forma sua saída de Túnis: “Obtido seu consentimento, dirigi-me para o porto, seguido de um mundo de estudantes e das pessoas de mais destaque da corte e da cidade. Depois de ter feito a todos minhas despedidas, tomei o navio, no dia 15 do mês de Chaban (25 de outubro de 1382) e pude enfim achar sossego para os estudos”⁸⁷.

⁸⁵ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*, op. cit., p. 533-534.

⁸⁶ Idem, p. 534-536.

⁸⁷ Idem, p. 536.

Ora, como já tomamos conhecimento no tópico anterior, foi exatamente nesse trajeto que Ibn Khaldun foi interceptado por Barquq, o sultão mameluco do Egito. De fato, o que podemos considerar frente a esse período de “vida ativa” foi a intensa atividade política e militar de Ibn Khaldun, medida necessária, mas a qual muitas vezes o desagradava imensamente, ocupando demais seu tempo de estudo. Vimos sua proeminência ao lado dos homens de poder, os quais chegavam a disputá-lo e até mesmo persegui-lo, como é o caso do sultão de Tlemcen, Abu Hammu II. Apesar de todas as atribulações desse complicado momento, Ibn Khaldun encontrou o tempo e espaço corretos para iniciar a escrita de sua obra prima, a *Muqaddimah*, certamente um desejo de longo tempo. Ao justamente voltarmos à infância e juventude de Ibn Khaldun é que podemos perceber seu desejo inicial por uma “vida contemplativa”, em que o estudo seria a prioridade. Vejamos, no próximo tópico, como ele nutria e fortalecia tal esperança, investindo em sua formação como erudito e historiador.

Estátua de Ibn Khaldun



Figura 2 - Estátua de Ibn Khaldun em Túnis⁸⁸.

⁸⁸ Imagem fornecida pelo site: <http://picasaweb.google.com/csa11235/Tunisia#5426331703890902658>. Acesso em 14/05/2011.

Vida contemplativa

Até o presente momento acompanhamos a parte da trajetória de Ibn Khaldun em que ele já era reconhecido e estimado, justamente por isso muito requisitado. Claro, diante da quantidade de compromissos políticos, militares e jurídicos é que Ibn Khaldun passou a sentir falta de uma *vida contemplativa*, mais dedicada aos estudos. Ora, sua longa e árdua formação apontavam para a possibilidade de vir a ser um grande pensador, aspecto que deveria ser cultivado e potencializado. Vejamos a seguir, na última parte de nossa biografia histórica de Ibn Khaldun, o que tornou tal homem tão estimado *historiador*, reconhecido e requisitado por aqueles envolvidos no âmbito do poder.

Começamos verificando as origens da família de Ibn Khaldun, ou seja, sua tradição. Como Ibn Khaldun relata na *Autobiografia*, sua família era de aristocratas e militares ligados ao califado central omaya, os quais teriam imigrado de Hadramut (região da Península Arábica) para a cidade de Carmona e, passo seguinte, Sevilha, na Península Ibérica, por volta do século VIII. Ibn Khaldun relembra e legitima seus antepassados relatando que nessa época dois familiares, Curaib Ibn Othman e seu irmão Khalid, foram os detentores do poder em Al-Andaluz⁸⁹. Os Khaldun permaneceram nessa região, servindo também às dinastias almorávida (1086-1147) e almôada (1147-1269), até a conquista da fronteira formada por Sevilha, Córdoba e Jaen pelo rei cristão Fernando III, em 1248. Diante da conquista cristã do território, a família Khaldun partiu para Ceuta numa leva migratória que se estabeleceu em Túnis⁹⁰.

⁸⁹ O início de uma realidade medieval islâmica na Península Ibérica tem início em 711, momento no qual um grupo, de maioria berbere, liderado por Tariq Ibn Zeyad conquista a Península Ibérica. Posteriormente o general árabe norte-africano e governador do Magreb, Musa Ibn Nusayr, assume o comando de Al-Andaluz. Logo em 756, Abd Al-Rahman, o refugiado omaya, foi proclamado emir de Al-Andaluz, intitulado o “Falcão dos Omayas”, escolhendo como sede de seu poder e de sua administração a Mesquita Maior de Córdoba. O período posterior entre 1031 e 1086 é conhecido como a época dos pequenos reinos taifa. Em seguida temos o período dos almorávidas (1086-1147) ou, como também são chamados, os Rostos Velados, que marcaram um tempo de renovação religiosa com base em idéias providas do Norte de África. Os norte-africanos almôadas (1147-1269), ou os unitários, foram os substitutos dos almorávidas. Com sua rígida forma de condução da fé, trouxeram em seguida uma nova realidade política e social para o território ibérico, principalmente por conta dos preceitos do fundador da dinastia almôada, Muhammad Ibn Tumart. Nesse âmbito indicamos a seguinte leitura: CLÈMENT, François. Deux Dirhams arabo-andalous de la période émirale trouvés en Loire. *Al-Qantara*. XXX 1, pp.245-256, enero-junio de 2009.

⁹⁰ Com relação à transferência da família dos Khaldun da Península Ibérica ao Norte de África: “Seu bisavô (de Khaldun), Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan, que escreveu um tratado sobre *Adab al-Katib* (obra que trata da literatura), havia colocado em ordem as finanças do Estado durante o reinado de Abu Ishaq (1279-1283). O usurpador Ibn Abu Umar (1283-1284) pôs um fim à sua carreira e à sua vida, tendo-o estrangulado após confiscar suas posses e submetê-lo à tortura. Seu filho, Muhammad, também ocupou diversas posições oficiais, tanto em Bugia quanto em Túnis; morreu em 1337, após abandonar a vida política com a queda de Ibn al-Lihyani (1311-1317). O filho deste último, o pai de Ibn Haldun, Abu Bakr Muhammad, prudentemente deixou a vida política, dedicando-se às letras (...)”. In: ARAÚJO, Richard Max de. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 2004.p.22. No momento dessa

Os hafsidas em Túnis sofriam frequentes ataques externos, dos marínidas e do sultanato de Tlemcen, estes que visavam à conquista da cidade de Túnis governada por Abu Bakr (governante de 1330-1346). Em 1332, imerso neste contexto, nasceu Ibn Khaldun, que muito jovem iniciou sua formação erudita da maneira tradicional malikita e sunita⁹¹, ou seja, tendo por base o estudo do *Alcorão*, da *fiqh* (técnica da jurisprudência), dos *hadits* (registros não inclusos no *Alcorão*, que citam a vida do Profeta e orientam o modelo de comportamento para o cotidiano do muçulmano) e da língua árabe.

Túnis era no século XIV uma das melhores cidades para se viver no medievo, tendo diversas madrasas que disputavam com Fez e o Cairo a importância no mundo dos estudos. Estudiosos da Península Ibérica, do Oriente e de toda parte do território magrebino faziam parte dessa comunidade erudita. O jovem Ibn Khaldun adentrou esse mundo de saber de forma natural: seu pai, Abu Bacr Muhammad, lhe ensinou as primeiras lições de gramática em casa. Ademais, tinha como tradição familiar lições sobre aspectos políticos e militares ao lado de seus irmãos Muhammad (o irmão mais velho) e Yahya (seu irmão mais jovem). Logo depois passou a ter aulas com renomados mestres magrebinos e andaluzes, entre os quais se encontrava o andaluz Al-Abelli (1282-1356), outrora discípulo de Ibn Rushd⁹². Ibn Khaldun, portanto, estudou inicialmente o *Alcorão* e a teologia islâmica até a precoce morte de seu pai em decorrência da Peste Negra⁹³:

migração da família Khaldun, era a dinastia hafsida que governava Túnis, iniciada por Abu Zakariyya (1228-1249). Este era descendente de um chefe berbere, Abu Hafs, o qual se pôs à disposição dos almôadas. O sultão Zakariyya tornou Túnis território independente já em 1236 e aumentou seus domínios até Tanger. O poder de Zakariyya era tão prestigioso que os sultões de Al-Andaluz constantemente recorriam aos seus serviços como forma de auxílio contra o perigo de conquista cristã. Indicamos: PREIS, Aidyl de Carvalho. **O sentido da História através dos Prolegômenos de Ibn Khaldun**. Tese de Doutorado: Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1972.

⁹¹ AHMED, Akbar. **Discovering Islam**. Making Sense of Muslim History and Society. London: Routledge, 1999, 102.

⁹² MELO CARRASCO, Diego. Una aproximación al mundo de Ibn Jaldún: Precursor medieval de la Historia de las civilizaciones. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp. 140-141, 2008.

⁹³ Momento de ruptura na vida de Khaldun, a morte de seu pai e mãe pela Peste Negra, esta que assolou de forma voraz territórios do Oriente até o Ocidente, principalmente por volta de 1347 a 1349. Ríos Saloma aponta nesta direção sua pesquisa: a morte do pai de Khaldun foi um dos fatos mais cruéis na vida do historiador islâmico. RÍOS SALOMA, Martín F. Ibn Jaldún y sus contemporáneos cristianos: un ensayo de historiografía comparada. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, pp.179-193, 2008. O tema da Peste Negra também está presente em obras literárias da própria época, como em: BOCCACCIO, Giovanni. **Decamerão**. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Nova Cultural, 1996; CHAUCER, Geoffrey. **Os Contos de Cantuária**. Tradução de Paulo Vizioli. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988. Husam al-Abbadi nos esclarece: “Cuenta al-Maqrizi que los mamelucos, ante esta catástrofe, tuvieron que suprimir del calendario la recogida de los impuestos agrícolas, aquel año 749 de la Hégira (1348-1349 d.C.), año crucial de la epidemia, pues se decía que ‘en aquel año murió todo, hasta el propio año’. Esta amarga expresión

No ano de 737 (1336-37), ao falecer meu avô, meu pai, Abu Bacr Muhammad, deixou a carreira militar e administrativa para dedicar-se à ciência (a lei) e à devoção. (...) Desde o dia em que meu avô renunciou aos negócios, passava seu tempo ao lado de Abu Abd Allah, e meu pai, que tinha sido entregue aos cuidados deste doutor, aplicou-se ao estudo do *Alcorão* e da lei. Meu pai cultivou com paixão a língua árabe e era versado em todos os ramos da arte poética. Filólogos de profissão recorriam a seu critério – fato que testemunhei – e lhe submetiam seus escritos. Faleceu, arrebatado pela grande epidemia do ano de 749⁹⁴.

O primeiro cargo de Ibn Khaldun, em 1352, foi o de *escrivão do parafo real* (função da pena que cabia àquele que registrava dados da administração real) do sultão tunisino Abu Ishac. No entanto tal situação logo mudaria: Ibn Khaldun outrora havia entrado em contato na cidade de Túnis com uma comitiva de sábios magrebinos no ano de 1347, os quais acompanhavam o sultão Abu Hasan em suas conquistas, desejando naquele momento seguir tais mestres até Fez. Ibn Khaldun acreditava numa possível melhor consideração do governo marínida perante sua erudita formação, mas não seguiu imediatamente porque seu irmão mais velho, Muhammad, o orientou a permanecer em Túnis, pois Ibn Khaldun era ainda muito jovem. Apenas em 1352, em Tebessa, Khaldun conseguiu ingressar no exército hafsida, com o plano de viajar e seguir os sábios marínidas pelo Norte de África, estes últimos agora sob a liderança de um novo sultão, Abu Inan (1329-1358). Em 1354, Ibn Khaldun, já casado, foi devidamente apresentado e aceito como um dos homens de saber do sultão marínida Abu Inan, tornando-se seu *secretário do parafo*.

Pois bem, Abu al-Hasan (governante marínida⁹⁵ de 1331-1348) conquistara a região de Tlemcen em 1337, para em seguida tomar militarmente a região dos hafsidas (1347),

describe el daño causado por la epidemia. El año siguiente ya sí se consideró año tributario, es decir, el 750 de la Hégira (1349-1350 d.C.). Al-Maqrizi añade que entre las consecuencias de esta epidemia estuvo el hecho de que los ricos renunciaban a su dinero y se lo daban a los pobres. Un gran número de herencias fueron a parar a las arcas del Estado, debido a la ausencia de herederos vivos. Se dice que, en algunos casos, los bienes de la herencia pasaron por cuatro o cinco herederos sucesivos en un solo día. Todo esto sucedió el año 749 de la Hégira (1348-1349 d.C.), durante la primera parte del reinado del sultán Hasan Ibn al-Nasir Muhammad Ibn Qalawun que, con el dinero que acumuló el tesoro del Estado, pudo construir su hermosa y enorme mezquita, que cuenta con cuatro madrasas correspondientes a las cuatro escuelas sunníes”. In: AL-ABBADI, Husam. La Peste Negra en Oriente. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los imperios**. Granada: Fundación El Legado Andalusi, p. 256-257, 2006.

⁹⁴ KHALDUN, Ibn. *Autobiografía*. op. cit., p.491.

⁹⁵ Interessante nesse contexto é que os marínidas eram os tradicionais e fortes concorrentes dos hafsidas. Os marínidas eram berberes zenata provenientes do sul marroquino, que ao final do século XII se fortaleceram politicamente com a desestruturação do poder dos almôadas. As conquistas iniciais registradas pela história dos marínidas foram empreendidas e lideradas pelo sultão Abu Yahya (1243-1258), o qual tomou posse das regiões de Fez, Meknès, Rabat e Sidjilmasa. Já o sucessor de Yahya, o sultão Abu Yusuf, que em 1269 tomou Marrakech, determinou e fortaleceu o posicionamento marínida como dinastia na região oeste do Norte de África. Tais embates de conquista não possuíam inicialmente

chegando até a capital, Túnis. Foi exatamente nesse momento, por conta desse movimento bélico, que Ibn Khaldun entrou em contato, em 1347, com o grupo de sábios de Al-Hasan que comentamos anteriormente, entre os quais se destacava o mestre Al-Abelli⁹⁶. Porém o governo de Túnis realizou um ferrenho contra ataque, auxiliado pelos árabes da região, visando expulsar e afastar os marínidas por meio de um cerco a Cairuão, onde faleceu o soberano marínida. A Peste Negra teve papel decisivo no revés marínida, pois nessa época a epidemia já assolava toda a região e enfraquecia a sua armada. Enfim, tal derrota acabou sendo muito impactante para os marínidas, pois a partir desse momento teve início um processo de desestruturação do seu poder.

Retornemos agora ao ano 1355, momento que o novo sultão marínida, Abu Inan, que governou por dez anos (1348-1358), toma como seu secretário particular Ibn Khaldun. O erudito muçulmano participou das reuniões com o referido sultão, sendo escolhido por Abu Inan para traduzir e responder a cada documento que ele achasse importante. Ainda em Fez, Ibn Khaldun foi indicado, em 1355-1356, como responsável pelas discussões literárias a pedido do sultão Abu Inan. No entanto, em 1357, algo impactante aconteceu: Ibn Khaldun foi preso por um ano (1357-1358) por motivo de infidelidade ao sultão, resultado da forte personalidade do historiador muçulmano que exigia a todo o momento um cargo de maior relevância na política marínida, bem como pela ação reforçada das intrigas palaciegas que afetaram o sultão. Depois da morte de Abu Inan, Ibn Khaldun passa a servir então ao sucessor do poder marínida, Abu Salem, este que o ratificou no mesmo cargo de *secretário de governo*

um fundo religioso, sendo por isso que somente depois de sua ascensão militar e política, é que eles buscaram se legitimar por meio da *jihad*. Devemos inclusive lembrar da importância que tinha para essa sociedade, como para todo Norte de África, a prática econômica do comércio: por exemplo, citemos o comércio do ouro do Sudão, pois as caravanas atravessavam longínquas regiões que mantinham contato entre os berberes e árabes do norte para com os chamados governos negros do sul (os quais muitos foram sendo islamizados ao longo do tempo pelas conquistas árabes/berberes). Com o sucesso de conquistas na África do Norte, os marínidas seguiram caminho para a Península Ibérica. Suas atividades eram realizadas muitas vezes através de *razias* (disputas por prisioneiros e aprovisionamentos na região de fronteira) e seu grande sucesso foi ter uma influência considerável frente ao poder em Granada. Mas esta relação não era tão tranqüila, pois tal influência era vista muitas vezes como uma “ameaça” pelos granadinos, os quais outras vezes pediam auxílio aos reis cristãos para se imporem frente aos marínidas. De fato, ocorreram também expedições militares dos marínidas contra a região andaluza que não lhes deram resultados muito positivos. Por exemplo, podemos citar o evento da batalha do Salado em 1340, a qual determinara o fim de uma política da *jihad* entre os marínidas. Entretanto, a cidade de Ronda, motivo do conflito, continuou sendo disputada entre os nazarís e os marínidas até sua conquista pelos cristãos em 1485. Nesse âmbito de discussão indicamos: MIQUEL, André. **O islame e a sua civilização**. Tradução de Francisco Nunes Guerreiro. Lisboa; Rio de Janeiro: Edições Cosmos, 1971.

⁹⁶ “O sultão merínida, Abu'l Hasan, havia trazido um grande número de teólogos e literatos, o que ampliou os horizontes de Ibn Haldun, que pôde assim, segundo a supervisão de al-Abili, seu preceptor, aprender filosofia, lógica, astronomia, ciências naturais e os principais problemas do pensamento árabe-muçulmano”. In: ARAÚJO, Richard Max de. **Ibn Haldun: o estudo de seu método à luz da idéia de decadência nos Estados do Ocidente muçulmano medieval**. *op. cit.*, p.23-24.

e o colocou em mais dois novos cargos: o de *chefe de chancelaria* e de *madhalim* (cargo daquele que deve reparar as injustiças).

Após a morte de Abu Salem, Ibn Khaldun passa a servir seu sucessor, o vizir Omar, mas este o demite em 1362. Foi a oportunidade que o historiador muçulmano esperava para realizar um de seus grandes sonhos: partir para *Al-Andaluz*. No entanto, Ibn Khaldun tinha recebido recomendações “agressivas” por parte do vizir Omar quanto a não passar por Tlemcen, tendo em vista que nessa região o poder local preparava uma sublevação contra o domínio marínida e seria uma pertinente vantagem a presença de um homem como Khaldun, versado na erudição e na guerra⁹⁷, para o poder magrebino central.

Diante desse clima de ameaça e de disputa pela presença de Ibn Khaldun nos círculos de poder norte-africanos, ele decide firmemente partir de uma vez para o sultanato de Muhammad V, em Granada. Ibn Khaldun chegou a Ceuta em 1362, recebendo uma fervorosa acolhida por parte do *cherif* da região, Abu'l Abbas Ahmad al-Huṣaini:

Recebeu-me como hóspede em sua casa, situada em frente da mesquita, e dispensou-me tratos que um soberano não poderia dispensar. Na tarde de minha partida, deu-me mais testemunho de seu respeito, ajudando, com as próprias mãos, a lançar água o barco que devia me levar à outra margem⁹⁸.

Ibn Khaldun foi bem tratado pelo *cherif* de Ceuta, relação que demonstra a considerável fama de Ibn Khaldun em seu tempo frente aos homens de poder. Ibn Khaldun, ao final do trecho acima, comenta com uma beleza poética que Al-Huṣaini ajudou “com as próprias mãos, a lançar água o barco que devia me levar à outra margem”. De fato foi realmente um momento de emoção, pois era o ato que firmava a primeira despedida de Khaldun do território magrebino, passando para as terras que outrora foram de sua família. Enfim, um grande sonho iria se realizar para o historiador muçulmano.

Algum tempo depois desembarcou em *Jabal Al-Fath* (Gibraltar), região de domínio marínida, instante no qual Ibn Khaldun sentiu que o vizir Omar poderia interferir em sua importante viagem. Decide, portanto, enviar uma carta de emergência ao sultão nazarí, Muhammad V, e ao seu antigo amigo, o vizir Ibn Al-Khatib⁹⁹, o qual conhecera no Marrocos

⁹⁷ Ibn Khaldun era versado em técnicas de guerra. Para o referido historiador, a guerra era alimentada pela *assabiya*, ou seja, pela força da rudeza do deserto, onde os homens passam fome e adversidades, mas encontram suas próprias virtudes guerreiras para a conquista. GARCÍA RODRÍGUEZ, José. La logística de los ejércitos en la obra de Ibn Jaldún. **Encuentro Internacional sobre Ibn Jaldún**. Madrid: UNED, pp.1-12, 2006.

⁹⁸ KHALDUN, Ibn. *Autobiografía*. op. cit., p.510.

⁹⁹ Segundo Mahmud Sobh: “Ibn Jaldun e Ibn al-Jatib desde entonces se hicieron como dos hermanos de la pureza y dos compañeros de la fidelidad, que se completaban y no se enfrentaban para darnos la mejor cultura del siglo VIII de la Hégira (siglo XIV de la era Cristiana)”. SOBH, Mahmud. Ibn Jaldun e Ibn al-

quando refugiados de Muhammad VI¹⁰⁰, informando a ambos o que havia lhe acontecido em Fez e de sua imediata ida à Granada. Ibn Khaldun, já próximo da capital nazarí, recebeu a carta de resposta à sua por Ibn Al-Khatib. Nela, o vizir granadino felicitava Ibn Khaldun, informando que o esperava ao lado do seu sultão com grande satisfação.

No dia 27 de setembro de 1362 Ibn Khaldun aproximou-se da cidade de Granada, sendo recebido pela cavalaria de honra do sultão Muhammad V. Ibn Khaldun quando se posicionou frente ao sultão, recebeu deste o reconhecimento pelos serviços que outrora realizou por ele no Magreb. Muhammad V revestiu Ibn Khaldun de trajes de honra, tornou-o seu confidente e companheiro de passeios.

Dessa forma vemos como Ibn Khaldun se estabeleceu no seio da dinastia nazarí, aquela que foi a última de fé muçulmana que governou Granada¹⁰¹. Destarte, a política dos nazaríes no século XIV sofreu internamente com as revoltas de seus proprietários de terras, que ora se associavam aos marroquinos, ora aos cristãos. Esse conflito interno foi sempre uma constante nos governos, mesmo aqueles esplendorosos como os de Yusuf I (1333-1354) e Muhammad V (1354-59 e 1362-91). No ano de 1359 ocorreu uma séria rebelião política contra Muhammad V, o que fez com que o sultão e seu vizir, Ibn Al-Khatib, seguissem caminho até Fez para se refugiarem. Ora, nesse momento quem estava em Fez era Ibn Khaldun, secretário particular do sultão marínida Abu Salem, momento oportuno para que o historiador muçulmano fortalecesse sua amizade com Ibn Al-Khatib e demonstrasse seu apreço por Muhammad V, um possível importante contato para o futuro – como ele realmente demonstrou ser, acolhendo depois Ibn Khaldun. Foi exatamente na época que este partiu para Granada, em 1362, que Muhammad V acabara de reconquistar seu trono (com

Jatib. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p.125, 2008.

¹⁰⁰ GUIMARÃES, Marcella Lopes; SENKO, Elaine Cristina. “Ó rei venturoso”: Ibn Afonso (Pedro, o Cruel), Sultão e Rei de Castela. **IX Encontro Internacional dos Estudos Medievais: o ofício do medievalista**. Cuiabá: ABREM, 361-371, 2011.

¹⁰¹ O fundador da dinastia Nazarí foi Muhammad Ibn Yusuf Ibn Nasr, pertencente à família dos Banu Ahmar, o qual iniciou seu processo de conquistas na Península Ibérica por volta de 1232, em Arjona, para um ano depois se estender até Jaén. O governante da dinastia nazarí aproveitou-se de um momento em que seu poder superava o dos almôadas para ocupar a região de Granada, no sul da Península Ibérica, em 1237. Quando o rei cristão Fernando III de Castela posteriormente se apoderou de Jaén, em 1246, Muhammad I permaneceu em Granada e reconheceu a autoridade do soberano castelhano, inclusive começando a lhe pagar tributos. O rei castelhano manteve acordos com o sultão de Granada, primeiro porque era interessante um acordo político de confiança com os nazaríes; segundo, essa região de Granada (que naquela época abrigava o que hoje é Granada, Almería e Málaga) seria de difícil acesso, cercada por conjuntos de montanhas; terceiro, e principal, Fernando III sabia do poder e influência do Norte de África numa possível coligação com Granada em um contexto militar.

ajuda do rei Pedro, o Cruel), necessitando de homens bem qualificados na estrutura e reorganização de seu governo¹⁰².

No ano de 1363, Muhammad V envia Ibn Khaldun em uma especial missão diplomática para ratificar um tratado de paz entre o rei Pedro, o Cruel, rei de Castela, e os emires de *Al-Andaluz* que viviam em Granada¹⁰³. Eis o ponto do *encontro* entre um sábio homem e um rei, revelando uma experiência que pode inclusive apontar para novas perspectivas quanto à personalidade do rei Pedro, o Cruel de Castela. Assim, conforme descreve Ibn Khaldun, Muhammad V:

No ano seguinte mandou-me em missão diplomática à corte de Pedro, filho de Afonso, e rei de Castela. Era encarregado da ratificação do tratado de paz concluído entre este príncipe e os emires da Espanha muçulmana; em vista disso, devia-lhe oferecer um presente consistindo em sedas magníficas e cavalos de raça, cujas selas e freios eram ricamente trabalhados em ouro. Chegando em Sevilha, onde pude contemplar inúmeros vestígios deixados

¹⁰² Nesse sentido conferir: GUIMARÃES, Marcella Lopes; SENKO, Elaine Cristina. “Ó rei venturoso”: Ibn Afonso (Pedro, o Cruel), Sultão e Rei de Castela. **IX Encontro Internacional dos Estudos Medievais: o ofício do medievalista**. Cuiabá: ABREM, 361-371, 2011.

¹⁰³ Pedro, o Cruel, ou Pedro I de Castela (1334-1369), filho de Maria de Portugal com Afonso XI de Castela, foi coroado rei de Castela em 1350 e foi assassinado por um complô a mando de seu irmão Henrique Trastâmara. O rei Pedro manteve um estreito contato com o reino de Muhammad V, uma das provas disso é a construção de seu *Palácio no Alcázar de Sevilha* feito por arquitetos e artífices nazaríes. Segundo David Abulafia: “De hecho, Castilla fue durante un tiempo dominante y algunas veces pudo demandar tributos a Granada, y Pedro el Cruel de Castilla mantuvo una relación estrecha con el sultán Mohamed V a quien restaura en el trono de Granada”. ABULAFIA, David. *Imperios Mediterráneos del siglo XIV*. In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordenador). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. *op. cit.*, p. 52, 2008. Acerca da construção do *Alcázar de Sevilha*: BARRUCAND, Marianne; BEDNORZ, Achim. **Arquitectura Islámica en Andalucía**. Madrid: Taschen, 2007, p.166; CURATOLA, Giovanni. **Arte Islâmica**. Editora Paisagem, 2009. A arquitetura é uma fonte visual do poder dos soberanos islâmicos: “[...] ela é um produto de fatores culturais e ambientais e uma expressão do modo de vida de um povo para o qual se constrói. Neste contexto, os elementos da arquitetura árabe devem ser explicados como expressões de uma cultura criada pelo Islão, sendo que alguns foram re-apropriados e re-elaborados a partir do material artístico existente até a época de surgimento do Islão e a partir daí se transferiram para outras regiões onde a religião muçulmana passou a ser seguida pela maioria da população, ou onde os seus governantes eram muçulmanos. Nestas regiões estes elementos foram transformados em novas ferramentas de desenhos. [...] O resultado importante dessas inter-relações foi a possibilidade de que a arquitetura se renovasse e, somada ao repertório e conhecimento local, desencadeasse uma re-elaboração dos referenciais artísticos por parte dos artistas e artesãos locais que estavam sob múltiplas influências culturais”. In: ROCCO, Lygia Ferreira. **A mesquita de Ibn Tulun como representação da herança arquitetônica árabe**. Dissertação pertencente ao Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe junto ao Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008, p.3. Interessante também apontar que dois grandes estudiosos, representativos do contexto inerente ao século XIV do Norte da África e da Península Ibérica foram Ibn Khaldun (1332-1406) e Pero López de Ayala (1332-1407), homens de notoriedade, muito próximos ao poder e, por vezes, conhecendo personalidades políticas de grande destaque na época, como o rei castelhano Pedro, o Cruel (1334-1369). Nesse sentido podemos entrever uma identidade erudita no século XIV não apenas cristã ou muçulmana, mas sim *mediterrânica*. Conferir: SENKO, Elaine Cristina. Aspectos de uma proposta acerca da construção da identidade erudita no Mediterrâneo do século XIV. **III Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA, pp.1-12, 2011 (no prelo).

pelos meus poderosos antepassados, fui apresentado ao rei cristão [Pedro, o Cruel] que me recebeu com as maiores honras. Tinha já sido instruído por seu médico, o judeu Ibrahim Ibn Zarzar, sobre a posição ocupada por meus maiores em Sevilha, e o mesmo tinha feito referência elogiosa a meu respeito. Ibn Zarzar, médico e astrônomo de primeira ordem, tinha se encontrado comigo na corte de Abu Inan, que, tendo necessidade de seus préstimos, o havia mandado buscar ao palácio granadino. Depois da morte de Riduan, primeiro ministro da corte de Granada, retirou-se para junto do rei cristão, que o inscreveu no rol de seus médicos familiares. O rei Pedro quis então me guardar perto de si; ofereceu-me devolver a herança dos meus avós em Sevilha, que ao tempo se achava nas mãos de alguns altos dignitários de seu império. Desculpei-me de não poder aceitar a proposta, ao mesmo tempo que lhe agradei calorosamente tão generoso oferecimento, e continuei merecendo suas boas graças. Quando de minha despedida, deu-me cavalo e provisões, e confiou-me uma excelente mula, equipada com sela e freio guarnecido de ouro, que devia entregar ao sultão de Granada¹⁰⁴.

Como vemos, Ibn Khaldun foi amavelmente recebido pelo rei de Castela, Pedro, o Cruel, este que fizera uma rápida pesquisa sobre o historiador muçulmano tendo por fonte seu próprio médico judeu, o qual conhecera Ibn Khaldun no passado, na corte de Abu Inan. Quando Ibn Khaldun estava em Castela, o rei Pedro desejava guardá-lo perto de si, tornando-o seu conselheiro, tendo em vista que, depois do resultado positivo do acordo com Muhammad V, ofereceu em troca a herança das antigas terras dos antepassados do historiador muçulmano. Ibn Khaldun declinou do pedido, talvez por um temor da fama atroz do rei cristão ou por entender que o tempo de glória muçulmana em *Al-Andaluz* já teria passado... Pedro, o Cruel mesmo diante de tal negativa ainda continuou tendo simpatia pelo historiador muçulmano: concedeu presentes para ele e para o sultão de Granada. Sabe-se que Ibn Khaldun, quando do seu regresso, recebeu em troca do sucesso desse acordo diplomático terras na aldeia de *Al-Bira* (Elvira) pelas mãos do sultão de Granada. Porém as relações com Ibn Al-Khatib foram aos poucos se deteriorando, pois segundo Ibn Khaldun este teria “inveja” de sua crescente proximidade para com o sultão granadino. Diante desse mal-estar o historiador muçulmano decide então partir para a corte de Bujaya. Neste local, conforme María Jesus Viguera Molins aponta, Ibn Khaldun se torna conselheiro do governo e não mais ambiciona ter cargos elevados:

En la corte de Bugia, Ibn Jaldún es chambelain, entre duras luchas políticas, que colman su desilusión, como pronto confesará en su 'Autobiografía': estar curado 'de la seducción de los cargos', y anhelar centrarse en el estudio. Tras más agitaciones, Ibn Jaldún va a Tremecén (1368), rehúsa ser chambelán, pero acepta encargos del emir zayyani de Tremecén. (...) Al poco, el sultán meríni lo emplea como embajador. Em 1372, de nuevo a Fez: bien recibido

¹⁰⁴ KHALDUN, Ibn. *Autobiografía. op. cit.*, p.511-512.

por la Corte, se dedica a estudiar y a enseñar. Irrumpe en la escena cultural con su primera gran obra, su tratado de mística *Xifā al-sail* ‘Satisfacción del demandante’¹⁰⁵.

Nesse período Ibn Khaldun se encontrou com os *Aulad Arif*, antigos inimigos de batalha, na região de Al-Batna. Essa tribo árabe patrocinou o ambiente necessário para o historiador muçulmano escrever suas obras *Muqaddimah* e *Autobiografia*¹⁰⁶, conforme sinalizamos no tópico anterior. Assim entre 1374 a 1378, Ibn Khaldun escreveu, tendo por base principalmente sua memória e longe das principais bibliotecas magrebina, parte da *Autobiografia* e a escrita da *Muqaddimah*, no castelo fortificado de *Calat Ibn Salama*:

Establecí-me então em Calat Ibn Salama, castelo fortificado no país de Banu Toujin e que os Zauawida desfrutavam como icta’, doado pelo sultão. Fiquei ali durante quatro anos, completamente livre de qualquer preocupação, longe das agitações da política, e foi ali que comecei a composição de meu trabalho sobre a História Universal. Neste retiro acabei os Prolegômenos, obra cujo plano é completamente original, e para cuja execução tinha tomado o melhor de uma massa enorme de material e de informações. (...) Durante minha longa permanência neste castelo tinha completamente esquecido o reino do Magrib e o de Tlemcen para me ocupar unicamente da presente obra. Quando passei à História dos Árabes, dos Berberes e dos Zanatas, depois de ter terminado os Prolegômenos, desejava grandemente consultar muitos livros e coletâneas que se encontravam somente nas grandes cidades; tinha que corrigir e pôr a limpo um trabalho quase ditado de memória¹⁰⁷.

Interessante nessa afirmação é o fato de que Ibn Khaldun teve que reunir “o melhor de uma massa enorme de material e de informações” para escrever a *Muqaddimah*. Ademais, já expressa seu desejo de revisá-la depois, pois “tinha que corrigir e pôr a limpo um trabalho quase ditado de memória”. Ou seja, Ibn Khaldun, afastado das principais bibliotecas magrebina, teve que escrever a *Muqaddimah* lembrando-se de suas leituras anteriores, aspecto que pode explicar o porquê da sua obra possuir subtextos mesclados, não necessariamente referenciados, das várias tradições antigas que compõem a originalidade da erudição islâmica. Devemos ainda lembrar que Ibn Khaldun ficou doente ao final de sua

¹⁰⁵ VIGUERA MOLINS, María Jesús. Perfil histórico y aportaciones culturales de Ibn Jaldún. *op. cit.*, pp. 29-30, 2006.

¹⁰⁶ De acordo com Virgilio Martínez Enamorado: “Tal propuesta de identificación, *Qal’at Bani Salama* = *Tawgazut*, es plenamente verosímil porque es el mismo ‘Abd al-Rahman ibn Jaldún el que la establece, sin ningún espacio para la duda”. MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. Donde se gestó la *Muqaddima*. Una primera visita arqueológica al lugar de *Qal’at Bani Salama*. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p.85-86, 2008. Calat Ibn Salama era um castelo que possuía uma guarnição militar.

¹⁰⁷ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. *op. cit.*, p. 532-533.

estadia em *Calat Ibn Salama*. Abaixo apresentamos, tendo por base as palavras do próprio autor, o principal objetivo de Ibn Khaldun ao escrever esse difícil, mas recompensador, trabalho que foi a *Muqaddimah* e que se destinou aos homens poderosos de seu tempo:

Após ler os livros de nossos escritores e sondar as profundezas do passado e do presente, consegui despertar meu espírito e arrancá-lo à apatia e à preguiça, e, ainda que pobre de saber, eu fiz comigo mesmo excelente negócio ao decidir-me a compor esta obra. Escrevi, pois, um livro sobre a História, pelo qual levantei o véu que cobre as origens das nações, dividindo-o em capítulos, consagrados, uns, à exposição dos fatos; e, a considerações gerais, os outros. Cuidei, primeiro, de apontar as causas que tiveram por efeito o nascimento dos impérios e o estabelecimento da sociedade, tomando como matéria prima de minhas indagações a História das duas raças que, em nossos dias, habitam o Magrib e povoam suas cidades e províncias. Descrevi, nesta obra, as dinastias de longa duração e os impérios efêmeros oriundos daquelas, como também assinalei os príncipes e os guerreiros que seus feitos ilustram¹⁰⁸.

Ibn Khaldun foi um homem *severo, ativo e sábio* ao longo de sua trajetória, repleta de acontecimentos memoráveis que tornaram a vida do historiador muçulmano uma experiência especial na História¹⁰⁹. Demonstramos sua severidade, comportamento obstinado de um homem que procurava lutar contra a corrupção; apontamos sua ação nas alianças e afastamentos políticos em momentos de conflitos; e ressaltamos sua sabedoria, matéria-prima para o entendimento de sua personalidade. Tendo por base a biografia e o contexto apresentados, de que modo podemos então avaliar sua importância e influência para o desenvolvimento do pensamento de Ibn Khaldun? De fato, o historiador muçulmano, ao alternar sua permanência entre diferentes governos, via em sua realidade uma constante que não podemos menosprezar: a corrupção e o vício, enquanto fatores principais, que ocasionavam o enfraquecimento e conseqüente queda de certos poderes nos sultanatos. Ora, o mundo muçulmano estava fragmentado politicamente, contrapondo-se ao modelo anterior do califado, considerado pelo próprio Ibn Khaldun como o mais apropriado: seria guiado pelo homem mais capacitado religiosamente (valoração da moral) e versado na política (expressão de dignidade para liderar os povos). De todo modo, Ibn Khaldun estava consciente de que faltava em seu tempo um modelo apropriado de poder que na prática garantisse estabilidade e segurança para o desenvolvimento das atividades humanas¹¹⁰.

¹⁰⁸ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.11-12.

¹⁰⁹ SENKO, Elaine Cristina. A trajetória de um historiador islâmico através de sua narrativa autobiográfica: os desafios de Ibn Khaldun. *Revista História, imagem e narrativas*. n.12, pp.1-26, abril/2011.

¹¹⁰ Conforme o historiador Rogelio Blanco Martinez: “Y eso es el propio Estado para Ibn Jaldún: el mecanismo regulador y conformador del orden y la seguridad en la contención y perfeccionamiento de las

O historiador muçulmano, portanto, transitava entre esses diferentes poderes em sua época, certamente tendo a consciência de que nenhum deles teria uma longa duração, justamente devido aos incessantes conflitos políticos e disputas territoriais. Ora, o contexto que apresentamos aponta essa variação de forma muito clara. O governo de Granada teve sua manutenção dependente dos governos norte-africanos e do reino de Castela, principalmente no período de Muhammad V (1354-59 e 1362-91). O governo dos Marínidas alcançou seu apogeu sob as conquistas do sultanato de Al-Hasan (1331-1348) e sua política de expansão foi quase interminável, pois seus sucessores continuaram a política de ataque ora aos Hafsidas, ora ao sultanato de Tlemcen. Por sua vez, o sultanato de Tlemcen, coagido por estar no Magreb Central, teve nas mãos austeras de Abu Hammu II (1359-1389) sua defesa e seu destino (a vontade de se apoderar de Bujaya), que paulatinamente foi sendo degradado por marínidas, hafsidas e grupos nômades com certo poder (muitas vezes sendo agregadas pelos sultanatos de maior expressão)¹¹¹. Os Hafsidas, governo sob o qual Ibn Khaldun nasceu e passou a adolescência, foi instaurado por Abu Zakariyya (1228-1249) e, desde então, Túnis começou a receber os andaluzes emigrados de Al-Andaluz, forjando todo um aparato político-militar similar ao que era realizado na Península Ibérica. Os mamelucos, enfim, representaram o símbolo de resistência do islamismo no Norte de África. Neste contexto foi o sultão Malik Al-Daher (governante de 1383-1399, com interrupções), de origem circasiana, o responsável por colocar Ibn Khaldun no posto de *Grande Cádi Malikita*. Os mamelucos foram o último governo norte-africano estável do período medieval, pois sofreram sua desestruturação ante a intensiva ameaça mongol e turco-otomana¹¹². Logo na introdução da *Muqaddimah* Ibn Khaldun já demonstra seu elevado grau de consciência sobre a época em que vivia:

Mas hoje, quero dizer, no fim do século VIII H., a situação do Magrib sofreu uma revolução profunda, como está à vista de nós todos. A ordem social foi inteiramente subvertida. As nações berberes, que habitavam a região desde os tempos mais remotos, foram substituídas por tribos árabes que no século V da Hégira, invadiram o país e, devido ao seu grande número e força,

propias pasiones”. In: BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio. Ibn Jaldún: entre el saber y el poder. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p. 19, 2008.

¹¹¹ Nesse sentido, devemos lembrar que era muito importante para os sultanatos norte-africanos o apoio de certas tribos nômades e berberes, pois era a partir delas que muitas vezes se formavam parte considerável da força do exército no momento de embate. Além disso, as tribos dessa região possuíam um jogo de poder para ameaçar ou estimular uma causa da qual elas mesmas se beneficiariam.

¹¹² O Império Bizantino sentia também o avanço dos turco-otomanos desde o século XIII até a metade do XV. In: LEMERLE, Paul. **História de Bizâncio**. Tradução de Marilene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.114; WELLS, Colin. **De Bizâncio para o mundo: a saga de um imperio milenar**. Tradução de Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

subjugaram as populações, tomaram-lhes o território e dividiram com elas o domínio sobre outras regiões que conservam ainda¹¹³.

Nesse momento, partindo de nosso estudo do personagem, Ibn Khaldun, e do mundo no qual viveu, o século XIV norte-africano e granadino, damos um passo adiante em nossa investigação e propomos, para o seguimento, uma análise específica sobre a formação intelectual que Ibn Khaldun recebeu. Dessa forma, entramos em contato com as várias fontes de influência que atuaram sob o historiador muçulmano, modelando seu pensamento, e que certamente se fazem presentes no momento em que este elabora sua proposta historiográfica.

Calat Ibn Salama



Figura 3 – Vista do perímetro de Tawgazut (local onde estaria o Calat Ibn Salama). Fotografia de Alejandro Pérez-Malumbres Landa (arqueólogo)¹¹⁴.

¹¹³ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.79. “Os homens e as mulheres dos séculos XIV e XV foram testemunhas de catástrofes tão terríveis – ‘como nunca se tinham sido visto desde o começo do mundo’, escreveram eles muitas vezes -, viveram também os problemas que suscitavam em suas consciências, ainda ligadas às proibições tradicionais, tantas novidades espantosas que, sem dúvida, provocaram neles, de modo infinitamente diverso, debates, reflexões, preocupações e angústias”. In: WOLFF, Philip. **Outono da Idade Média ou Primavera dos Novos Tempos?** São Paulo: Martins Fontes, 1988, p.166-167.

¹¹⁴ “Esta ponencia es el resultado de una expedición arqueológica que tuvo lugar en marzo de este año de 2006 al lugar de *Tawgazut*, separado unos 6 km en dirección sudoeste de la localidad de Frenda y a unos 50 km de la ciudad de Tiaret (la antigua Tahert), en la provincia de Orán, al oeste de República



Figura 4 – Madrasa onde Ibn Khaldun estudou durante a infância, situada próxima a Medina de Túnis¹¹⁵.

Democrática y Popular de Argelia. El paisaje de las altas planícies con sectores de media montaña (la Villa de Frenda se emplaza a 1050 m de altitud) es de extraordinária belleza, esparciéndose el verde de las pequeñas huertas irrigadas por el fondo y las laderas del Valle del rio Taht, quedando los riscos graníticos de color grisáceo coronando el armónico conjunto geográfico”. MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. Donde se gesto la *Muqaddima*. Una primera visita arqueológica al lugar de *Qal’at Bani Salama*. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p.85-86, 2008.

¹¹⁵ Imagem pertencente à obra: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (organizador geral). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, p.99, 2008. Para informações sintetizadas da trajetória de Ibn Khaldun, ver Tabela I. p. 195 e sobre sua formação erudita Tabela II. p.197.

CAPÍTULO II

A FORMAÇÃO ERUDITA DO HISTORIADOR ISLÂMICO MEDIEVAL IBN KHALDUN

Desde minha mocidade, sempre me mostrei ávido de conhecimentos e me empenhei com grande zelo a freqüentar as escolas e os cursos das diversas disciplinas. Após a grande epidemia que arrebatou nossos homens mais notáveis, nossos sábios, nossos professores e que me privou de meu pai e de minha mãe, assistia regularmente ao curso do professor Abu Abd Allah Al-Abelli, e, depois de três anos de estudos sob sua direção, achei enfim que eu sabia alguma coisa.

Ibn Khaldun (Autobiografia, p.500)

As primeiras lições e mestres de Ibn Khaldun

Conforme relatado em sua *Autobiografia*, as primeiras lições aprendidas por Ibn Khaldun em Túnis, as quais dizem respeito ao período formativo de sua infância e adolescência, foram sobre o *Alcorão* e acerca de elementos gramaticais da língua árabe¹¹⁶. Essencial para uma formação islâmica, a leitura do livro *Alcorão* é uma manifestação de fé e aprendizagem, momento em que o homem entraria em contato com a verdade da palavra de Deus que “desceu” sobre o Profeta Muhammad no século VII, na Península Arábica. Segundo esclarece o filósofo Jamil Ibrahim Iskandar:

Muhammad, sobre quem o *Corão* ‘desceu’ (*nazala*), nasceu por volta de 570 na cidade de Meca e morreu em 8 de junho de 632 em Medina, onde está sepultado. Esse homem, que de início provocou uma mudança radical na história de seu próprio povo – e posteriormente na do mundo –, parece que já pressentira a sua missão profética (*bi'ta*) desde a juventude, visto que sempre tivera o hábito de fazer retiros meditativos (*tahannut*). Foi num desses retiros, na gruta de Hira, no Monte da Luz (*Jabal al-Nur*), próximo à cidade sagrada de Meca, que, em agosto de 610, quando então já contava 40 anos de idade, Muhammad viveu o instante ímpar de esplendor e de perplexidade ao ter a visão do arcanjo Gabriel, que lhe revelou o primeiro versículo (*aya*) de um capítulo (*sura*) do que viria a ser o Livro sagrado dos muçulmanos, o *Corão* (*Al-Qur'an*): ‘Lê em nome de teu Senhor’, disse o anjo. Reticente, de início, o Profeta respondeu: ‘eu não sei ler’¹¹⁷.

¹¹⁶ Seguimos o relato autobiográfico de Ibn Khaldun no capítulo intitulado *De minha educação* para compreender o início de sua formação erudita. KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. In: **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p.491-500.

¹¹⁷ ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Al-Qur'an: O Corão*, o Livro Divino dos Muçulmanos. **O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura**. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. São Paulo: Perspectiva, p.98-99, 2007.

Ibn Khaldun, consciente da importância dessa tradição religiosa, se empenhou em buscar uma ótima recitação do referido Livro Sagrado, fato que lhe conferiu grande destaque em seu tempo. De fato, uma das bases principais de aprendizado seria o ato de repetir as palavras divinas até sua perfeita assimilação, compreensão e beleza de comunicação perante os outros. Nesse sentido é importante conhecermos a divisão do *Alcorão*:

O *Corão* não foi revelado de um só lance, mas em fragmentos. A revelação, em língua árabe, de todos os 114 capítulos (*suwar*), que constituem o texto completo do *Corão*, deu-se num espaço de 23 anos, de 610 até a morte do Profeta, em 632. Em Meca, foram revelados 86 capítulos e, por isso, são ditos ‘mecanos’; os 28 revelados em Medina, durante os últimos 10 anos de vida de Muhammad, são conhecidos por ‘medinenses’. As suras não foram sempre reveladas por inteiro, pois muitas vezes o Profeta recebia delas apenas fragmentos. Após a primeira revelação – dos cinco primeiros versículos supracitados (XCVI) –, o fluxo da palavra divina cessou durante algum tempo, conhecido na tradição por *fatra* – espécie de atenuação da proximidade com o divino –, para retomar o seu curso, que perdurou ininterruptamente durante os últimos 20 anos de vida do Profeta¹¹⁸.

As primeiras lições corânicas e a respeito da gramática aprendidas pelo historiador muçulmano foram dadas a ele por seu próprio pai, Abu Bacr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Abi Bacr (m.1347), até o momento de sua adolescência. Depois Ibn Khaldun passou a ter aulas particulares na *madrassa* de Túnis com o mestre, oriundo de Valência, Abd Allah Muhammad Ibn Nazal al-Ansari, que continuou a ministrar as leituras corânicas iniciadas pelo pai do historiador muçulmano. Em seguida, Ibn Khaldun passou a ter aulas com Abu'l Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn al-Bataui, mestre que o ensinou a assimilar o *Alcorão*. Al-Bataui indicou para Ibn Khaldun reler o Livro Sagrado, e este o leu por vinte e uma vezes para uma perfeita compreensão. Após essa tarefa, Ibn Khaldun se dedicou, com a orientação de Bataui, a seguir as *Sete Lições*. Iskandar auxilia nossa compreensão sobre o caráter propedêutico das *Sete Lições Corânicas*:

É possível proceder-se a uma divisão superposta à ordem canônica, destinada à leitura. O texto corânico pode ser dividido em partes iguais no comprimento, destinadas à leitura que, segundo a capacidade ou piedade do recitante, poderão ser recitadas em sete, 30 ou 60 dias. Essas divisões responderam às preocupações rituais, culturais e pedagógicas. A fração (*hizb*) e suas subdivisões são unidades de medida pedagógica. Assim, as crianças começam o aprendizado na ordem inversa da que está estabelecida no texto, isto é, começam pelas suras mais curtas, do final do Livro. Quando

¹¹⁸ ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Al-Qur'an: O Corão*, o Livro Divino dos Muçulmanos. **O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura**. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. São Paulo: Perspectiva, p.99-100, 2007.

se diz saber dois, três ou 10 *hizbs*, entende-se que se trata das suras finais e menores¹¹⁹.

O historiador muçulmano continuou relatando sobre sua formação com o mestre Bataui, o qual lhe ensinou muitas lições específicas, como vemos:

Duas obras que estudei com este mestre, aproveitando-me de suas observações, foram o poema de Chatebi sobre as lições corânicas, intitulado *Lamiya*, e um outro poema do mesmo autor sobre ortografia do Alcorão e intitulado *Raya*. O mestre deu-me nesta matéria os mesmos ensinamentos didáticos que ele mesmo tinha recebido de Al-Betrani e outros mestres. Li igualmente sob sua direção o *Tafassi*, obra composta por Ibn Abd Al-Barr sobre as tradições relatadas no *Muwatta*, no qual o autor seguiu o plano de sua outra obra sobre o mesmo assunto, o *Tamhid*, limitando-se, todavia, na primeira unicamente às tradições. Estudei ainda com ele grande número de livros, entre outros, o *Tashil* de Ibn Malik, e o *Mukhtaçar* ou Resumo de Jurisprudência, da palavra de Ibn Al-Hajib, porém, cultivei a arte gramatical sob a direção de meu pai [...] ¹²⁰.

Ibn Khaldun demonstra no trecho anterior que ele foi introduzido, já em sua adolescência, ao estudo sobre a justiça, iniciando pelo resumo do *Muwatta*. O *Muwatta* era um resumo das tradições islâmicas feita por Malik Ibn Anas (m.795) e que se tornou uma base para o sistema de jurisprudência da escola sunita malikita. Além disso, Malik escreveu a obra estudada por Ibn Khaldun chamada *Tamhid*, na qual o autor se interessou em apontar a autenticidade das tradições e os princípios oriundos delas. Vemos nisso a introdução de Ibn Khaldun na escola malikita de formação islâmica¹²¹ e que marca o início de sua juventude,

¹¹⁹ ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Al-Qur'an: O Corão, o Livro Divino dos Muçulmanos*. op. cit., p.102-103, 2007. “As sete lições ou maneiras de recitar o *Corão* foram transmitidas às gerações seguintes até que foram registradas por escrito e fixadas. Por volta da metade do século IX, as sete leituras são aceitas pela maioria como únicas lícitas. Isso se deve ao *Hadit*, que informa que Ibn Abbas e o califa Umar atestam que o próprio Muhammad disse que o *Corão* foi revelado em sete *ahruf* (sing. *harf*), palavra que parece significar ‘sistema de leitura com variantes na vocalização’. Houve, porém, uma reação à canonização dessas sete leituras, e surgiram novas listas de 10 e de 14 leituras. Prevaleceu, no entanto, a primazia das sete leituras aceitas pela grande maioria dos muçulmanos. Por correta leitura entende-se a correta pronúncia do *Corão* salmodiado, com suas pausas, tons, ritmos, nuances melódicas, nasalizações, pronúncia de certas vogais e consoantes. Os tratados islâmicos sobre as leituras recorrem às provas testemunhais e à tradição oral para a fixação de uma ou de outra leitura. Contudo, é importante assinalar que essas leituras não introduzem nenhuma variação no texto escrito”. ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Al-Qur'an: O Corão, o Livro Divino dos Muçulmanos*. op. cit., p.109, 2007.

¹²⁰ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. op. cit., p.492-493.

¹²¹ Segundo a explicação dos pesquisadores Khoury, na nota 26: “*Muwatta* (ou o Caminho Aplinado) é o título de um compêndio de tradições reunidas por Malik Ibn Anas. Foi o primeiro livro deste gênero posto por escrito; até esse momento contentava-se de transmitir oralmente as tradições relativas a Muhammad. O autor morreu em 179H. em Medina após breve doença, com a idade de 85 anos. Malik representa Medina onde foram assentados os fundamentos decisivos do Direito Islâmico. É no oeste do mundo muçulmano que a doutrina de Malik tomou maior extensão, suplantando as demais no Magrib e no resto da África”. In: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. op. cit., p.40. E o historiador Diego Melo Carrasco nos indica as quatro mais importantes escolas de jurisprudência: “Así

pois a uma criança não caberia tal elevado ensinamento. A obra *Tashil* referenciada por Ibn Khaldun foi escrita pelo gramático Jamal Ad-Din Abu Abd Allah Ibn Malik (m.1274), tornando-se um manual de gramática muito utilizado desde que foi escrita até o século XIV. Outra obra de gramática e resumo de jurisprudência citada por Ibn Khaldun foi o *Mukhtaṣar*, escrita pelo nativo de Jaen (em Al-Andaluz) e legista da escola malikita, Jamal Ad-Din Abu Omr Othman, cuja alcunha era Ibn Al-Hajib. Interessante observar que mestres andaluzes estavam exercendo sua atividade docente também no território norte-africano.

Dessa forma, Ibn Khaldun aponta que para o conhecimento da língua e gramática árabe foram importantes os seguintes mestres e obras: o cheikh Abu Abdallah Muhammad Ibn Al-Arabi al-Haṣari (gramático e um dos comentaristas do *Tashil*); o mestre Abu Abdallah Muhammad Ibn Chuach Az-Zarzali; o gramático Abu'l Abbas Ahmad Ibn al-Cassar, o qual era conhecido por uma análise do poema dedicado aos louvores do Profeta intitulado *Burda*¹²² (no momento de escrita dessa informação por Ibn Khaldun, este comenta sobre o gramático: “Ainda é vivo e reside em Túnis”¹²³). A partir do próximo mestre, Ibn Khaldun diz:

Abu Abd Allah Muhammad Ibn Bahr, o primeiro gramático e filólogo de Túnis. Assistia eu com assiduidade a seu curso, e reconheci que, de fato, era um verdadeiro *Bahr* (oceano) de sabedoria em relação a tudo que dizia respeito à língua árabe. Conformando-me com seus conselhos, decorei os *Seis Poetas*, o livro de *Hamaṣa* (de Abu Tammam) Habib, uma parte dos poemas de *Mutanabi* e muitos outros trechos de poesias citadas no *Kitab Al-Aḡani*¹²⁴.

No trecho anterior, Ibn Khaldun demonstra uma valoração deste mestre, Abu Abd Allah Muhammad Ibn Bahr, pois ele em suas palavras era um homem versado no grande

entonces, a partir del siglo VIII d.C., surgen las cuatros *Madhab* más importantes. El fundador de la primera fue Abu Hanifa (m.767) – *Escuela Hanafita* -, de origen persa pero nacido en Kufa, Irak. Hoy en día se extiende por los territorios del antiguo Imperio Otomano, en el Asia Central, en Afganistán, en la India y en Pakistán. La segunda escuela es la inaugurada por Malik Ibn Anas – *Escuela Malikita* – sus seguidores actualmente son los musulmanes del norte de África y la costa de África Oriental. También durante la existencia de al-Ándalus fue la escuela que primo allí. La tercera fue creada por Ash-Safi'i (m.820) – *Escuela Shafiita* – y está ahora difundida por las islas de Bahrein, en el sur de Arabia, en Indonesia, en África oriental y en buena parte de Egipto. Finalmente nos queda la *Escuela Hanbalita*, fundada por Ibn Hanbal (m.855), en la actualidad con escaso número de adeptos que se encuentran principalmente en Arabia, en Omán y en Golfo Pérsico, siendo la escuela favorita en Arabia Saudita”. MELO CARRASCO, Diego. Nota en torno a los fundamentos jurídicos del Islam: Corán, Sunna y Shari'a. Definiciones y precisiones conceptuales. **História Questões e Debates**. Curitiba: Editora UFPR, ano 21, n. 41, p.69-70, jul/dez. de 2004. Os xiitas possuem a escola *jafarita*, a qual foi fundada por Jafar Al-Sadiq (702-765) e respeitada pelos sunitas.

¹²² Burda: http://www.wdl.org/pt/item/3570/?ql=por&as=Manuscritos%20isl%E2micos&view_type=gallery (Acesso em 04/08/11).

¹²³ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. op. cit., p.493.

¹²⁴ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. op. cit., p.493-494.

saber. Ibn Khaldun conta que com este mestre decorou os *Seis Poetas*, uma coletânea das obras poéticas de seis antigos poetas árabes (Amru'l Cais, Nabiga, Alcama, Zuhair, Tarafa e Antara). Além disso, Ibn Khaldun aprendeu sobre o livro de *Hamaça*, o qual foi organizado por Abu Tammam Habib (802-846) em Damasco. A referida obra se divide em dez livros e contém um recolhimento da poesia árabe desde o período pré-islâmico até o governo abássida. Mutanabi (915-955), que o historiador muçulmano cita, foi um famoso poeta árabe e é conhecido até hoje nas escolas islâmicas. Sobre o *Kitab Al-Agani*, trata-se da maior coletânea de poesia, música e literatura árabe. Na época de Ibn Khaldun e ainda hoje, o *Kitab Al-Agani* é fonte para estudos sobre os primeiros poetas islâmicos. Depois dessas lições, vemos Ibn Khaldun adentrando um caminho sob os ensinamentos de Ibn Jabir:

Chams Ad-Din Abu Abd Allah Muhammad Ibn Jabir, autor de muitas obras sobre suas viagens pelo Oriente. Era chefe tradicionalista de Túnis. Ouvi suas explicações de todo o *Muwatta*, assim como o livro de Muslim Ibn Hajjaj, (com exceção de uma pequena parte que trata da caça). Ensinou-me também uma parte dos *Cinco Tratados Elementares*; deu-me a conhecer grande número de livros de gramática e de direito, e me deu uma *ijaza geral*. Quanto aos ensinamentos que me comunicava, citava as autoridades com que tinha estudado a matéria, e cujos nomes tinha registrado num caderno. Um dos mais conhecidos entre eles, era Abu'l Abbas Ahmad Ibn Al-Gammaz Al-Khazraji, Cádi da Comunidade em Túnis¹²⁵.

Ibn Khaldun ressalta no trecho de fonte anterior que ele manteve contato, através de Ibn Jabir, com o livro de jurisprudência (o *Muwatta*), com um escrito de Muslim Ibn Hajjaj e depois com os *Cinco Tratados Elementares*. Essa última obra era formada por cinco pequenos tratados de gramática e eram extremamente consultados, são eles: 1. *Maât Amil* (Cem Agentes) de Jorjani; 2. *Charh* (comentário de *Maât Amil*); 3. *Misbah* (Lanterna) de Mutarazzi; 4. *Hidayat An-Nahu* (Guia Gramatical); e 5. *Kafiyat* de Ibn Al-Hajib. Interessante observar que Ibn Jabir concedeu a Ibn Khaldun uma *ijaza geral*, ou seja, uma licença geral autorizando-o a ministrar o conteúdo aprendido em suas aulas (e, claro, o conhecimento já adquirido com outros mestres), para dessa forma transmitir esse saber ensinando a outros alunos. Importante também é quando Ibn Khaldun demonstra o método de ensino que Ibn Jabir aplicava: “Quanto aos ensinamentos que me comunicava, citava as autoridades com que tinha estudado a matéria, e cujos nomes tinha registrado num caderno”; sabemos que o historiador muçulmano ressaltava que seu mestre estudou com o Cádi da Comunidade de Túnis (chefes dos juízes das quatro escolas islâmicas: a hanafita, a malikita, a shafiíta e a

¹²⁵ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. op. cit.*, p.494-495.

hanbalita), Abu'l-Abbas Ahmad Ibn al-Gammaz al-Khazraji. Nesse ínterim Ibn Khaldun nos conta sobre seus outros aprendizados e mestres nas madrasas da cidade de Túnis:

Estudei o Direito na mesma cidade com muitos mestres, que foram: Abu Abd Allah Muhammad Ibn Allah Al-Jaiani (nativo de Jaen), e Abu'l-Cacim Muhammad Ibn Al-Cacir, que me ensinou também o resumo de *Mudawana*, composta por Abu Saíd Al-Bardai e intitulada *Tamhid*, assim como outra *Mudawana* ou *Digeste* das doutrinas particulares de jurisprudência malikita. Fiz um curso de direito sob sua direção, e freqüentava ao mesmo tempo, as reuniões de nosso cheikh Abu Abd Allah Ibn Abd As-Salam, Cádi da Comunidade. Meu irmão, Muhammad, agora falecido, assistia comigo a estas reuniões. Aproveitava muito das luzes de Ibn Abd As-Salam, de quem ouvi a leitura explicada do *Muwatta* do imame Malik. Havia ele aprendido, pela via tradicional, o texto deste livro, visto ter procurado o ensinamento de um doutor de grande autoridade, Abu Muhammad Ibn Harun, o mesmo que mais tarde caiu em demência. Poderia ainda citar os nomes de diversos cheikhs tunisinos com os quais fiz meus estudos e dos quais obtive certificados lisonjeiros. Todos faleceram ceifados pela grande epidemia¹²⁶.

Na citação anterior, Ibn Khaldun apresentou sua formação mais específica em jurisprudência sunita malikita com o mestre nativo de Al-Andaluz (da região de Jaen) Abu Abd Allah Muhammad Ibn Allah al-Jaiani e o mestre Abu'l Cacim Muhammad Ibn al Cacir, este que lhe ensinou o resumo do *Mudawana* (obra que versa sobre as decisões jurídicas da escola malikita) intitulado *Tamhid*. Ao mesmo tempo, ressalta Ibn Khaldun, ele participava com seu irmão mais velho, Muhammad, de reuniões sobre o aprendizado do *Muwatta* com o cheikh e Cádi da Comunidade, Abu Abd Allah Ibn Abd As-Salam. No final do trecho, a narrativa de Ibn Khaldun destaca que ele em sua formação erudita conquistou “certificados lisonjeiros” e que muitos de seus professores foram ceifados pela Peste Negra de 1347-1349.

Com 15 anos, Ibn Khaldun entrou em contato com os mestres marínidas que chegaram em Túnis quando da conquista da cidade pelo sultão do Marrocos, Abu'l Hasan. Apresentaremos a seguir os mestres marínidas que Ibn Khaldun manteve contato. O primeiro deles foi o mestre islâmico e chefe do rito malikita, Abu Abd Allah Muhammad Ibn Sulaiman As-Siti. Ibn Khaldun freqüentou as assembléias ministradas por esse professor e que resultaram para ele de grande utilidade. O estudo sobre a justiça foi um dos saberes que Ibn Khaldun continuou desenvolvendo ao longo de toda sua vida, inclusive atuando através dela. O próximo mestre indicado por Ibn Khaldun em sua narrativa foi Al-Hadrami:

¹²⁶ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. op. cit.*, p. 495.

Abu Muhammad Abd Al-Muhaiman, Al-Hadrami, chefe tradicionalista e gramático do Magrib, secretário do sultão Abu'l Haçan, encarregado do parafo imperial abaixo de todos os documentos provenientes do príncipe. Frequentando-o com assiduidade, aproveitei de suas aulas e recebi dele a licença de lecionar as seis principais *Coleções* de tradições, além do *Muwatta*, *As-Siar* de Ibn Ishac, o tratado de Ibn As-Salah sobre as tradições, assim como muitas outras obras de cujos títulos não me recordo. Na ciência das tradições, possuía ele conhecimentos que devia às melhores autoridades e fontes, e era evidente que se tinha empenhado muito para os aprender corretamente e guardar seu conteúdo. Possuía uma biblioteca de mais de três mil volumes, compreendendo obras sobre as tradições, o direito, a gramática, a filologia, as ciências fundadas sobre a razão, e outros assuntos; o texto de todos estes livros era de uma grande correção, por causa do empenho que tinha exigido seu cotejo. Não havia um *diwan* [livro] ou coletânea de poesia que não possuísse uma inscrição do próprio punho de cada um dos cheikhs que, a partir do tempo do autor, tivessem ensinado o conteúdo da obra; mesmo os tratados de gramática, de direito, assim como as obras compostas de anedotas e raridades filológicas, traziam inscrições garantindo sua autenticidade¹²⁷.

Al-Hadrami novamente entregou a licença para Ibn Khaldun lecionar. Uma das lições aprendidas por Ibn Khaldun de Al-Hadrami era baseada na coletânea de tradições que tinha como autores: Al-Bokhari, Moslim, Abu Daud, Termidi, Neçai, Ibn Maja e um autor extra que aparecia em algumas edições, Ad-Daracotni. Assim, outras três obras citadas anteriormente por Ibn Khaldun foram a *Muwatta*, o *Tratado* de Ibn As-Salah e a *As-Siar* de Ibn Ishac. Esta última era um compêndio de tradições relativas às expedições do Profeta Muhammad. Ibn Khaldun ressalta a influência de Al-Hadrami em seus estudos e o numeroso cabedal de informações que lhe passou. Além de Al-Hadrami, Ibn Khaldun teve aulas com o cheikh Abu'l Abbas Ahmad Az-Zuawi, este que era considerado o primeiro leitor do *Alcorão* no Magreb. Com Az-Zuawi, na Grande Mesquita de Túnis, Ibn Khaldun reforçou seus conhecimentos sobre as lições corânicas segundo as *Sete Lições*, tais como foram repassadas por Abu Amr de Denia e Muhammad Ibn Churaih (m.1083, Sevilha); porém, dessa vez não concluiu a leitura do Livro Sagrado, apesar de receber uma licença geral sobre a matéria. Depois de apresentar Az-Zuawi, Ibn Khaldun enfatiza a narrativa para destacar um de seus mestres que mais lhe influenciou, principalmente acerca do pensamento baseado na razão, o mestre Abu Abd Allah Muhammad Ibn Ibrahim al-Abelli (nativo de Abbela, norte da Península Ibérica):

Abu Abd Allah Muhammad Ibn Ibrahim Al-Abelli, grande mestre para as ciências fundadas sobre a razão. Pertencia a uma família de Tlemcen, cidade

¹²⁷ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. op. cit.*, p. 496. Meu grifo.

onde passou sua mocidade. Tendo estudado os livros de matemática, tornou-se mestre neste ramo do saber. Quando Tlemcen sofreu o grande cerco [por Abu'l Hasan], deixou esta cidade e fez a peregrinação a Meca. No Oriente encontrou-se com os doutores mais afamados; achou-se, porém, impossibilitado de aproveitar-se de suas luzes por causa de uma indisposição temporária que lhe perturbou o espírito. De volta ao seu país, estudou lógica, os princípios fundamentais da teologia dogmática e os da jurisprudência canônica com o cheikh Abu Muça Iça Ibn Al-Iman. Em Túnis, assistiu conjuntamente com seu irmão Abu Zaid Abd'ur-Rahman, os cursos do célebre Talmid Ibn Zaidun. De volta para Tlemcen, se achava possuidor de conhecimentos vastíssimos nas ciências fundadas sobre a razão [*akliya*] e nas que têm por base a tradição [*macalya*]. Reencetou o curso de seus estudos nesta cidade sob a direção de Abu Muça, o mesmo que acabamos de falar. Depois de certo tempo, passou para o Magrib, obrigado de fugir de Tlemcen, porque Abu Hammu Muça Ibn Yagmoracen, soberano desta cidade, queria constrangê-lo a tomar a direção geral das finanças e o controle das rendas dos impostos. Chegado a Marrocos, seguiu com assiduidade os cursos do célebre Abu'l Abbas Ibn Al-Banna e, tornando-se senhor de todas as ciências fundadas sobre a razão, herdou o lugar que este sábio ocupava na opinião pública, e uma reputação ainda mais vasta. Depois do falecimento deste professor, foi ter nas montanhas dos Heskura, convidado por Ali Ibn Muhammad Ibn Terumit que desejava fazer alguns estudos sob a direção de um mestre tão hábil¹²⁸.

Al-Abelli foi com muita probabilidade um dos mestres mais caros a Ibn Khaldun, pois este realiza uma narrativa extensa sobre a trajetória do seu professor, ademais de notarmos no escrito da *Muqaddimah* essa inferência voltada à busca pela razão e entendimento lógico dos fatos. Assim, Ibn Khaldun prossegue a respeito de Al-Abelli:

As lições de um mestre assim afamado não podiam deixar de ser proveitosas, e alguns anos mais tarde, quando Abu Said, sultão do Magrib, obrigou Ibn Terumit a abandonar as montanhas dos Haskura e a se fixar na Cidade Nova (Al-Balad Jadid), Al-Abelli o acompanhou. Em circunstâncias ulteriores, este último foi admitido pelo sultão Abu'l Hasan no número dos sábios que recebia nas suas reuniões íntimas. Desde então dedicou-se à propaganda, no Magrib, das ciências fundadas sobre a razão, e seus esforços foram muito bem sucedidos. Grande número de pessoas tiveram-no por professor, de modo que se tornou o laço de união entre os antigos sábios e os de sua época. Quando veio para Túnis em companhia do sultão Abu'l Hasan, decidi-me a freqüentá-lo com assiduidade, para estudar sob sua direção a lógica, os princípios básicos da teologia dogmática e os da jurisprudência, todas as ciências filosóficas e as matemáticas. Alcancei tanto sucesso nestas disciplinas que muitas vezes ele me testemunhou sua alta satisfação¹²⁹.

Está claro no trecho de fonte anterior como Ibn Khaldun legitima ter sido aluno de Al-Abelli (este que seguia preceitos averroístas) e justamente por ter aprendido tanto com este é

¹²⁸ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. op. cit.*, p. 497-498. Meu grifo.

¹²⁹ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. op. cit.*, p. 498.

que o historiador muçulmano recebeu do citado professor um reconhecimento positivo por seus esforços nos estudos. Em seguida de Al-Abelli, Ibn Khaldun aponta em sua *Autobiografia* outro sábio que Abu'l Hasan trouxe em sua companhia e que se tornou amigo do referido historiador muçulmano, pois eram da mesma idade, Abu'l Cacim Abd Allah Ibn Yuçuf Ibn Riduan. O sábio Ibn Riduan não foi mestre de Ibn Khaldun, pelo fato de serem da mesma geração; mas indiretamente, através de conversas, fez parte do seu universo formativo:

Outro sábio que o sultão Abu'l Hasan trouxe em sua companhia para Túnis foi nosso amigo Abu'l Cacim Abd Allah Ibn Yuçuf Ibn Riduan, doutor em jurisprudência malikita. Era um dos secretários do soberano e exercia esta função sob as ordens de Abu Muhammad Abd Al-Muhaiman. [...] Ibn Riduan foi um dos ornamentos do Magrib pela variedade de seus conhecimentos, a beleza de sua caligrafia e de seu físico, a moralidade de sua conduta, a destreza que demonstrava ao redigir os contratos, a elegância de seu estilo nas cartas que escrevia em nome do soberano, a facilidade com que compunha versos e seu talento de pregador. Com efeito, muitas vezes desempenhava o papel do Iame quando o sultão assistia à oração pública. Entrei em relação com ele quando chegou a Túnis, e tive muito que me louvar por esta nossa intimidade. Não o tomei, todavia, por mestre, pois que éramos da mesma idade; mas, não obstante isso, aproveitei tanto de suas luzes quanto das dos meus preceptores habituais. Ibn Riduan foi elogiado por nosso amigo, o poeta de Túnis Abul Cacim Ar-Rahui, que enalteceu seus méritos num poema com rima em N, e no qual pede ao secretário que lembre seu nome perante seu chefe de secretariado Abd Al-Muhaiman, para encaminhar um poema de sua lavra, com rima Y, até às mãos do sultão¹³⁰.

Nesse ínterim, o agravamento da Peste Negra se fez inconsolável, ceifando muitos daqueles mestres que participaram da formação de Ibn Khaldun. Este tinha então 17 anos, estudava na madrasa de Túnis¹³¹, e não se esqueceria da experiência com os mestres marínidas, como aponta ao início do capítulo *Sou nomeado escrivão da alama pelo governo de Túnis; passo depois para o Magrib, para tornar-me secretário do sultão Abu Inan*:

Desde minha mocidade, sempre me mostrei ávido de conhecimentos e me empenhei com grande zelo a freqüentar as escolas e os cursos das diversas disciplinas. Após a grande epidemia que arrebatou nossos homens mais notáveis, nossos sábios, nossos professores e que me privou de meu pai e de minha mãe, assistia regularmente ao curso do professor Abu Abd Allah Al-Abelli, e, depois de três anos de estudos sob sua direção, achei enfim que eu sabia alguma coisa¹³².

¹³⁰ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. op. cit.*, p. 498-499.

¹³¹ SERAFIM, J. Laginha. **Ibn Khaldun, historiador e humanista**. Lisboa: Editorial Inquérito, 1984, p.15.

¹³² KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. op. cit.*, p. 500.

Ibn Khaldun alimentaria sua vontade de seguir os mestres marínidas, estes que retornaram para sua terra natal... Mas esse desejo de Ibn Khaldun não acabaria ali, com a proibição da viagem pelo seu irmão mais velho, Muhammad. Quando se tornou *escrivão do parafo* em 1352, aos vinte anos de idade, o sonho tornara-se realidade: “Aceitei, pois, o cargo de escrivão do parafo, mas com a esperança de um dia realizar meu projeto e passar para o lado do Magrib. O que previa realizou-se”¹³³. Três anos depois, Ibn Khaldun chegou ao Marrocos, para servir como *secretário* o sultão Abu Inan e se juntar aos seus mestres marínidas:

Aceitei com repugnância esta colocação [de secretário particular], visto que nenhum dos meus antepassados ocupou tal cargo. Continuava, entretanto, a me dedicar aos estudos e tomei lições com muitos cheikhs magrebins, assim como de cheikhs andaluzes que vinham a Fez em missões diplomáticas. Desta maneira, alcancei um grau de instrução que correspondia a meus anelos. Entre os sábios que formavam a sociedade íntima de Abu Inan, devo mencionar: Ibn As Saffar Abu Abd Allah Muhammad, nativo da cidade de Marrocos e primeiro doutor na ciência das leituras corânicas; até sua morte, continuou a ler o *Corão* para o sultão, segundo as sete lições; Al-Macarri Abu Abd Allah Muhammad, nativo de Tlemcen, jurisconsulto e professor hábil; desempenhava as funções de grão-cádi de Fez; O charif Al-Haçani Abu Abd Allah Muhammad alcunhado Al-Alui, nativo de Aluin, homem muito versado nas ciências filosóficas e tradicionais como o era na teologia dogmática e na jurisprudência; Abul Cacim Muhammad Ibn Yahia, Al-Burji, nativo de Borja, Espanha; servia o sultão Inan como secretário de governo e redator chefe da chancelaria, mais tarde veio a perder estes lugares e foi nomeado cádi militar; e Abu Abd Allah Muhammad Ibn Abd Ar-Razzac, cheikh de grande saber¹³⁴.

Sabemos que, depois de ser *secretário particular* de Abu Inan, Ibn Khaldun foi *diplomata* a mando do sultão granadino Muhammad V (1362); realizou uma ação como *líder de tropas guerreiras* e *cobrador de impostos* junto ao sultão de Tlemcen, Abu Hammu II (1368); trabalhou a partir de 1383 para o sultão mameluco Al-Barquq no Cairo como *professor de jurisprudência malikita* na Universidade de al-Azhar e no Colégio d’Alcamha, além de ter sido *Grande Cádi Malikita* do Cairo. Lembremos que sua escolha para esses cargos é resultado de sua formação erudita, pois para alcançá-los Ibn Khaldun não cessaria de estudar. Por conta disso continuaremos a demonstrar sua formação erudita na fase adulta, pois é o conhecimento exposto em sua *Muqaddimah* que analisaremos a partir de agora.

¹³³ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. op. cit.*, p. 501.

¹³⁴ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia. op. cit.*, p. 503-504.

Aspectos da experiência erudita de Ibn Khaldun: Falsafa, Ciências Clássicas, Literatura, Alquimia, Jurisprudência e Sufismo

Em sua formação, Ibn Khaldun apresenta diversas leituras que o influenciaram a se tornar um homem reflexivo, um perspicaz *historiador*. Tal como salienta Maya Shatzmiller:

La formación cultural de Ibn Jaldún y de los historiadores de su época abarcaba el estudio de la ley, estudios coránicos, tradición literaria árabe, gramática, teología e incluso filosofía, además de la historia; todos ellos eran igualmente conocidos por los tratados que escribían sobre estas otras ramas de la cultura islámica. Los historiadores eran también pragmáticos y orientaban su actividad hacia sus sociedades. Dirigían la oración, eran predicadores o jueces, y trabajaban en la administración de la corte haciendo política, escribiendo correspondencia oficial, recaudando impuestos, realizando misiones diplomáticas o como asesores de los gobernantes¹³⁵.

Ibn Khaldun, no conjunto de suas reflexões, teve por principais referenciais: renomados mestres da *falsafa* (a filosofia árabe), com os quais dialogou e manteve um olhar crítico; a tradição clássica, tendo em vista que cita diretamente alguns autores; e diversos elementos e técnicas da jurisprudência islâmica, além de conhecer aspectos da literatura, alquimia e do sufismo. Vejamos no seguimento de que forma tais componentes formativos da erudição de Ibn Khaldun se apresentam na *Muqaddimah*, para tal demonstrando o pensamento prático do historiador em diversos momentos de suas análises.

Inicialmente, destacamos que Ibn Khaldun se utiliza de uma técnica da *Falsafa* intitulada *tahafut* (refutação baseada na reflexão) para trabalhar seus pensamentos. Assim é que Ibn Khaldun critica o filósofo Al-Farabi (870-950), acerca da sobrevivência humana:

Por outro lado, quem poderia compreender a extensão da providência divina? Isto nos patenteia a falsidade de uma opinião que se deve a Al-Farabi e a certos filósofos andaluzes, quando pretendem provar que a extinção da raça humana não pode acontecer, e que é impossível que os seres sublunares, e especialmente a espécie humana, possam deixar de existir¹³⁶.

Como vemos, o historiador muçulmano apresenta uma crítica ao pensamento de Al-Farabi baseando-se na prerrogativa, lógica e racional, de que os homens, enfim, morrem, tal

¹³⁵ SHATZMILLER, Maya. Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El Legado Andalusi, p. 362, 2006

¹³⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo II)**. *op.cit.*, p.339.

como a natureza nos ensina. Além de Al-Farabi, Ibn Khaldun nos conta que estudou, dentro da perspectiva da *escolástica islâmica*, uma obra do filósofo Al-Gazali (1058-1111):

Teve muitos partidários o sistema seguido pelos escolásticos ao tratarem deste ramo do conhecimento [jurisprudência]. As melhores de suas obras [de escolástica] versando sobre a matéria [jurisprudência] tem por título *Kitab Al-Burhan* ou *Livro da Prova*, e o *Mustafa* ou *Coletânea de observações escolhidas*. O primeiro teve por autor o Imã Al-Haramain, e o segundo foi composto por Al-Gazali. Ambos doutores pertencem à escola dos acharitas¹³⁷.

Ao se referir a jurisprudência que possui um diálogo com a teologia, Ibn Khaldun comenta a existência de uma escolástica islâmica, ressaltando que Al-Gazali era pertencente à vertente da escola dos acharitas¹³⁸. Para Ibn Khaldun a escolástica islâmica era: “uma ciência que fornece os meios de provar os dogmas da fé por argumentos racionais, e de refutar os inovadores que, no que tange às crenças, se afastam da doutrina seguida pelos primeiros muçulmanos e pelos observadores da *sunna*. A chave destes dogmas é a profissão da unidade de Deus”¹³⁹. Pois bem, vejamos melhor do que se trata a *Escolástica Islâmica (Kalam)* na perspectiva de Tadeu Mazzola Verza:

Para tanto, expõe-se o que foi o *kalam*, apresentam-se duas de suas principais escolas, a *mutazilita* e a *asharita*, a doutrina que as alicerça como tais e as mais importantes polêmicas em torno delas. Convém ressaltar que se limitará a aspectos teológicos da doutrina dos *mutakallimun*, que, no entanto, também abrange aspectos de lógica, de epistemologia e de cosmologia, como estudos sobre o movimento, os átomos, o vazio, a causalidade etc., questões trabalhadas com grande sofisticação em seus tratados e que não se manifestam como meros coadjuvantes na constituição de um mundo teologicamente ordenado. O termo *kalam* significa, literalmente, palavra, fala, mas adquire, em função das crescentes discussões político-religiosas que ocorreram depois da morte do Profeta Muhammad, o sentido de conversação, debate, controvérsia. Nas versões árabes de obras de filosofia grega, foi utilizado para traduzir *logos*: palavra, razão, argumento. Em seu sentido mais amplo, *kalam* é usado para designar qualquer disciplina específica. O particípio plural, *mutakallimun* (sing. *mutakallim*), é a designação dos que dominam qualquer ramo de uma ciência específica. Por

¹³⁷ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**. *op. cit.*, p.37. Meu grifo.

¹³⁸ “O *asharismo* foi fundado por um discípulo de Al-Jubba’i – chefe do ramo de Basra da escola *mutazilita*, Abu al-Hasan al-Asari (c.873-c.941). Não se sabe o que levou Al-Asari a romper com o *mutazilismo* e a opor-lhe forte resistência, apesar da quantidade de relatos sobre o assunto. Segundo o mais conhecido, o rompimento de Al-Asari teria sido motivado pela insuficiência da doutrina *mutazilita* em fornecer respostas satisfatórias para algumas questões teológicas”. In: VERZA, Tadeu Mazzola. *Kalam: A Escolástica Islâmica. O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura*. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. São Paulo: Perspectiva, p.165, 2007.

¹³⁹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**. *op. cit.*, p.46.

exemplo, o termo grego para teólogos (*theologoi*) é traduzido por ‘mestres do *kalam* divino’ (*ashab al-kalam al-ilahi*) ou por ‘os *mutakallimun* em divindade’ (*al-mutakallimun na al-ilahiyyat*). O termo foi, porém, aplicado propriamente a um sistema específico de pensamento que surgiu no Islã antes do advento da filosofia (*falsafa*), cujos partidários, denominados *mutakallimun*, foram posteriormente contrastados com os chamados filósofos (*falasifa*)¹⁴⁰.

É dessa forma que Ibn Khaldun, conhecedor das vertentes da escolástica islâmica e das questões da *falsafa*, apresenta e crítica o pensamento analítico de Al-Kindi (801-873):

Maçudi tentou investigar a causa que, nos negros, produz esta leviandade de espírito, este estouvamento e íntima propensão à alegria. Para solução, trouxe apenas uma palavra de Galeno e de Yacub Ibn Ishac Al-Kindi segundo a qual deste caráter é certa fraqueza do cérebro, que produziria certa fraqueza da inteligência. Esta explicação é sem valor e não prova coisa alguma¹⁴¹.

Comentando acerca da astronomia, Ibn Khaldun conta que Al-Kindi se utilizava de certa leitura dos astros para explicar sobre as primeiras dinastias islâmicas no poder: “Yacub Ibn Ishac al-Kindi, astrônomo de Harun Al-Rashid e de Al-Mamun, compôs um livro sobre as conjunções que deviam ser feitas durante a existência do império islâmico”¹⁴². Assim, outro mestre da *falsafa* que Ibn Khaldun cita de modo crítico em sua obra foi Ibn Sina (Avicena, 980-1037). Ibn Khaldun cita Ibn Sina (Avicena) por seu *Tratado de Medicina* ou *Arjuzat*. Ibn Khaldun critica Ibn Sina sobre a denominação dada por este às colorações de pele em determinados recortes geográficos. Segundo Ibn Khaldun:

Ibn Sina (Avicena), no seu *Tratado de Medicina*, escrito em verso (e conhecido pelo nome de *Arjuzat*) diz o seguinte:

*‘Reina, no país dos Zanj, um calor que modificou os corpos;
De modo que sua pele se revestiu de preto.
Aos escravões, revestiu de uma cor branca
E a sua pele tornou macia e lisa’*

Os povos do Norte não receberam nomes que tenham relação com a tez. (...) É incorrer em erro, pois, dizer de uma maneira geral, que tal povo de tal região, seja do Norte, seja do Sul, é descendente de tal ou qual epônimo

¹⁴⁰ VERZA, Tadeu Mazzola. *Kalam: A Escolástica Islâmica. O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura*. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. São Paulo: Perspectiva, p.149-150, 2007; Segundo Delfina Serrano Ruano, Ibn Khaldun não deixou de lado as ciências religiosas tradicionais, mas seguiu uma inovadora forma de pensar a ciência através da história: SERRANO RUANO, Delfina. La teología dialéctica (kalam) en el Occidente islámico a través de la Muqaddimah y la biografía de Ibn Jaldún. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún. op. cit.*, p. 249-268, 2008.

¹⁴¹ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*, *op. cit.*, p.135.

¹⁴² KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo II)*. *op.cit.*, p.190.

antigo pelo simples fato de terem observado neste povo os traços, a cor, a maneira de pensar ou os sinais particulares que se encontravam naquele personagem. Cometem semelhantes erros os que desconhecem a natureza dos seres e dos países e os que não sabem que todos estes caracteres se transformam na sucessão das gerações e não se mantêm inalteráveis¹⁴³.

Ibn Khaldun aplica mais uma *tahafut* (refutação) para o pensamento de Ibn Sina quando este último “confundiu” o profetismo com uma visão simples e imagética: “Não se deve ligar importância às palavras de Ibn Sina (Avicena), quando, rebaixando a fase do profetismo ao mesmo nível que a da visão diz: ‘É o ato da imaginação que reflete uma imagem para o senso comum’. Esta definição é inexata”¹⁴⁴. Porém, Ibn Khaldun concordava com Ibn Sina em outro assunto, pois este era contrário à idéia da ruína do mundo sublunar e era favorável a renovação do mundo sob a influência, principalmente, dos Corpos Celestes. Ou seja, Ibn Khaldun e Ibn Sina concordavam sobre a transformação do mundo ao longo do tempo. O último *falasifa* citado por Ibn Khaldun, responsável direto por seu contato com Aristóteles, foi Ibn Rushd (Averróis, 1126-1198)¹⁴⁵. Ibn Rushd provocou um grande impacto no Ocidente Medieval quando comentou e traduziu as obras aristotélicas do grego para o árabe e latim. Sabemos que o Aristóteles conhecido na Península Ibérica, na Sicília e no Norte de África foi de vertente aristotélico-averroísta, sendo provavelmente essa vertente que alcançou e influenciou Ibn Khaldun, pois este sabia que Ibn Ruschd havia compilado e estudado as obras de Aristóteles¹⁴⁶.

Por conta de seu amplo emprego na *Muqaddimah*, podemos afirmar que o filósofo que mais influenciou Ibn Khaldun em sua escrita no século XIV, e que era um fenômeno de utilização para os eruditos medievais desde o século XII, foi o grego Aristóteles (384 a.C.–322 a.C.). Assim, Ibn Khaldun ressalta a importância do método explicativo no *Tratado de Política* de Aristóteles (provavelmente uma versão aristotélico-averroísta):

Nesta obra, o autor menciona as máximas gerais, por nós citadas, do *Mubadan* e de *Anuchirwan*. Enfileirou estes apogemas dentro de um círculo

¹⁴³ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*, *op. cit.*, p.131-133.

¹⁴⁴ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)*, *op. cit.*, p.85.

¹⁴⁵ Segundo Averróis: “Se o ato de filosofar consiste na reflexão sobre os seres existentes e na consideração destes, do ponto de vista de que constituem a prova da existência do Artesão, quer dizer: enquanto são [semelhantes a] artefatos – pois certamente é na medida em que se conhece sua construção que os seres constituem uma prova da existência do Artesão; e se a Lei religiosa recomenda a reflexão sobre os seres existentes e mesmo estimula para isso, então é evidente que a atividade designada por esse nome (de filosofia) é considerada pela Lei religiosa seja como obrigatória, seja como recomendada”. AVERRÓIS. **Discurso Decisivo**. Tradução Aida Ramezá Hanania. Edição bilíngüe (árabe/português). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.3.

¹⁴⁶ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)*, *op cit.*, p. 233.

de fácil compreensão, do qual faz grande elogio, e os apresenta como segue: ‘O mundo é um jardim frutífero cuja cerca é o *governo*; o governo é uma potência que assegura a manutenção da *lei*; a lei é uma regra administrativa que à *realeza* compete observar; a realeza é uma ordem que tem sua força no *exército*; o exército é um corpo de auxiliares que servem por *dinheiro*; o dinheiro é um subsídio fornecido pelos *súditos*; os súditos são servidores protegidos pela *justiça*; a justiça é uma veste que deve cobrir todo o povo por ser a justiça o que assegura a *existência do mundo*’. Ora, o mundo é um jardim, etc. O autor volta assim ao começo de sua proposição. As oito máximas contidas no aludido círculo, prendem-se tanto à filosofia como à política, ao mesmo tempo que estão ligadas entre si, o final de uma dependendo do começo da outra, de modo a formarem um círculo sem fim. Envaideceu-se muito Aristóteles ao descobrir esta combinação de sentenças e demonstrou-lhe pomposamente as vantagens¹⁴⁷.

Ademais, Ibn Khaldun conhece ainda o pensamento de Aristóteles que contém a lógica: “Este filósofo deu-lhe acabamento, colocando a *Lógica* à testa das ciências filosóficas, para servir-lhes de introdução”¹⁴⁸; indica a importância que Aristóteles deu para a matemática e para o ritual da guerra: “Entre os privilégios da soberania conta-se o direito de desfraldar bandeiras e estandartes, de fazer rufar os tambores e soar trombeta e cornadura. Na opinião de Aristóteles, no seu *Tratado de Política*, usam-se estes instrumentos para amendontrar o inimigo em tempo de guerra”¹⁴⁹. O raciocínio aristotélico aparece também para Ibn Khaldun entender a inteligência que passa da “potência para o ato” no capítulo da *Muqaddimah* intitulado *Para aprender qualquer arte é preciso um mestre*:

A arte é uma faculdade adquirida pela qual se age sobre uma coisa que está sendo objeto de um trabalho e de reflexão. O que for objeto de trabalho é corporal e sensível, e o que é corporal e sensível se transmite de uma pessoa para outra muito melhor e de modo mais completo quando feita a transmissão diretamente. É, pois, pela transmissão direta que se obtêm estes objetos da maneira a mais vantajosa. Pelo termo *faculdade adquirida* entendemos uma qualidade inerente, resultando do ato repetido tantas vezes que a sua forma se fixou definitivamente na alma. A faculdade adquirida depende da natureza de sua origem. Compreende-se melhor e de modo mais completo o que se transmite ao espírito por intermédio dos olhos que o que se recebe por via do ensino e de instrução. A faculdade adquirida do primeiro modo é, pois, mais completa e mais sólida que a faculdade cuja aquisição fosse feita pela segunda via. A habilidade do indivíduo que aprendeu uma arte e a faculdade que tem de bem exercê-la, dependem dos bons ensinamentos que recebeu e do talento de quem os instruiu. Posto isto, diremos que as artes são, umas simples e outras complicadas. O objeto especial das artes simples são as coisas indispensáveis para o homem; o das artes complicadas são as coisas que contribuem para lhe tornar perfeito o seu bem-estar. Começa-se por ensinar as artes simples, pela razão de serem

¹⁴⁷ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.97.

¹⁴⁸ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)*. *op. cit.*, p.157

¹⁴⁹ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)*. *op.cit.*, p.51.

simples, e porque as coisas indispensáveis constituindo seu objeto principal fornecem numerosos motivos para serem transmitidas pelo ensino. Como se começa por aprender as artes simples, o seu ensino inicial é muito imperfeito; mas em seguida a reflexão do espírito humano não cessa de fazer passar da potência para o ato as diversas espécies de artes, tanto as simples como as complicadas. Ela as desenvolve pouco a pouco seguindo uma ordem regular, até atingir a perfeição. Não a atingem de repente e de uma vez, mas gradativamente e depois de uma seqüência de séculos e gerações; porque uma coisa não passa instantaneamente da potência para o ato, sobretudo quando pertence à classe das artes. O aperfeiçoamento não pode, pois, se efetuar senão com o tempo. É a razão por que, nas cidades pequenas, as artes estão longe de serem perfeitas e todas pertencentes à categoria das artes simples. Quando aumentar a prosperidade da cidade, a grande procura dos objetos de luxo estimula a prática das artes (compostas), fazendo-as passarem da *potência para o ato*¹⁵⁰.

No trecho de fonte anterior Ibn Khaldun expõe seu pensamento sobre a transmissão e a elaboração do conhecimento, tendo por matriz a concepção aristotélica de transformação da potência em ato, colocando a cidade como local de maior ocorrência desse fenômeno. Assim Ibn Khaldun entende, através de um pensamento aristotélico, que é no âmbito citadino que a civilização atingiu seu ápice de desenvolvimento. Ibn Khaldun aponta mais uma influência direta em seu pensamento, o da história da filosofia grega com Sócrates, Platão e Aristóteles:

Passemos aos RUM (Gregos e Romanos). Entre estes povos, o império pertenceu primeiro aos gregos, raça que realizou grandes progressos nas ciências intelectuais. Seus homens mais célebres, e sobretudo os cogminados pilares da sabedoria sustentavam todo o peso destas doutrinas, e os [estóicos], gente do Pórtico, se destacavam por seu excelente sistema de ensino. Conta-se que faziam leituras sobre estas ciências ao abrigo de um pórtico que os preservava do sol e do frio. Pretendiam fazer remontar sua doutrina a Lockman, o sábio, que tê-la-ia comunicado a seus discípulos, que tê-la-iam transmitido a Sócrates. Este ensinou-a a seu discípulo Platão, que a transmitiu a Aristóteles (...). Aristóteles foi preceptor de Alexandre, rei dos gregos, o mesmo que venceu os Persas e tirou-lhes o império. De todos os filósofos, Aristóteles foi o mais profundo e de maior fama. Chamam-no “O Primeiro Mestre” – e seu renome encheu o universo¹⁵¹.

Outro sábio grego que Ibn Khaldun consultava para seus estudos e que faz parte das *Ciências Clássicas* aprendidas por ele foi Euclides (360 a.C.-295 a.C.), com sua obra *Elementos de Geometria*: “Ora, para se conhecer as relações mútuas das quantidades, é preciso recorrer à geometria. Eis por que os principais matemáticos entre os gregos eram

¹⁵⁰ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)**. *op.cit.*, p.313-314. Meu grifo.

¹⁵¹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1960, p.127. Em outra passagem da *Muqaddimah* Platão é citado por Ibn Khaldun, e este, concorda com o primeiro sobre a não aplicabilidade de um raciocínio filosófico metafísico, em: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**. *op cit.*, p. 231.

mestres na arte da marcenaria. Euclides, o autor dos *Elementos de Geometria*, era carpinteiro, e era com este apelido que era designado”¹⁵².

Além desse interesse pela noção de *geometria* e por sua aplicabilidade, Ibn Khaldun conta que devemos compreender o comportamento dos homens em sociedade, indicando a *medicina* muito útil nesse sentido. Dessa forma, *Sobre o uso dos membros* ou *Períkreibas tón Anthrópu sómati moríon* de Galeno (129-217), médico e filósofo romano de origem grega, aparece como uma das obras que influenciaram Ibn Khaldun, vejamos:

Como é da natureza dos animais estarem sempre em guerra uns com os outros, Deus dotou-os, a todos, de um órgão destinado especialmente a repelir seus inimigos. Quanto ao homem, em vez disso, deu-lhe a inteligência e a mão. A mão, obedecendo à inteligência, está sempre pronta a trabalhar nas artes, e as artes fornecem ao homem os instrumentos que substituem, nele, os membros dados aos animais para a sua defesa. Assim, temos as lanças, que substituem os chifres, que servem para atacar; as espadas, que, como as garras, servem para ferir; temos escudos, para prestarem o serviço que, nos animais, prestam as peles duras e grossas; sem falar de outros objetos cuja enumeração pode ver-se no livro de Galeno¹⁵³.

Também no capítulo no qual Ibn Khaldun dedica-se sobre a visão espiritual (dos Profetas) e dos sonhos (humanos), ele busca uma explicação racional para estes últimos e se utiliza da investigação anatômica de Galeno:

Resta agora explicar como o véu dos sentidos pode ser afastado por meio do sono. A alma racional não pode compreender nem agir senão mediante o espírito vital do corpo, vapor leve que reside no ventrículo esquerdo do coração. É o que lemos nos tratados sobre anatomia de Galeno e de outros médicos. Este vapor, mandado junto com o sangue às veias e às artérias, produz a sensação, os movimentos e as outras funções do corpo. A sua parte mais sutil eleva-se até ao cérebro, temperando-lhe a natureza fria e animando-lhe as faculdades interiores, de modo que possam exercer plenamente sua ação. A alma racional não pode perceber nem agir sem o auxílio deste espírito vital, ao qual, aliás, ela se acha intimamente ligada. Esta ligação íntima é resultante do princípio que rege a formação dos seres, a saber: “O sutil não faz impressão sobre o espesso”. Ora, sendo este espírito vital a mais tênue e sutil das matérias que compõem o corpo, está sujeito, como matéria que é, às impressões da essência que dela difere pela ausência de corporeidade, isto é, a alma racional, que passa a operar sobre o corpo através de sua atuação sobre o espírito vital. Já fizemos observar que, na alma, a percepção se faz de duas maneiras: pelos meios externos, que são os cinco sentidos, e pelos meios internos, que são as faculdades do cérebro. [...] Eis porque o sonho, entre os homens, ocorre sempre durante o sono. O espírito, livrando-se dos sentidos externos, se recolhe junto às faculdades

¹⁵² KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)*. *op.cit.*, p.334.

¹⁵³ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.107.

internas; a alma, desembaraçada das preocupações e dos obstáculos que lhe opõem os sentidos, volta-se para as imagens conservadas na memória, combina-as, descombina-as e dá-lhes outras formas que lhe oferece a imaginação. Estas são quase sempre formas habituais e costumeiras, visto a alma não se ter libertado de suas percepções costumadas senão há pouco tempo. Ela leva estas formas (ou idéias) até ao sentido interno, faculdade esta que ajunta as percepções colhidas pelos cinco sentidos, e que recebe este novo depósito como se lhe viesse por via dos sentidos¹⁵⁴.

O sonho para Ibn Khaldun faz parte da imaginação dos homens, enquanto que o profetismo ocorre de maneira racional. Dentro desse panorama das ciências clássicas, a *geografia* aparece como um dos estudos mais caros para Ibn Khaldun e para os sábios islâmicos em geral. As explicações geográficas de Ibn Khaldun, com base em reflexões de Ptolomeu (90-168) e Idrissi (1099-1166), nos indicam a importância que tinha esta ciência para o ambiente islâmico e medieval. O geógrafo Idrissi se utilizou de algumas idéias de Ptolomeu para elaborar seu *Livro de Rogério*, obra que foi dada de presente ao rei Rogério II da Sicília, conhecida como a segunda Al-Andaluz, no século XII. Ibn Khaldun nos indica:

Os autores que fizeram a descrição da parte habitável do mundo, indicando seus limites, as cidades que contêm os centros populosos, pormenorizando montanhas, rios, desertos e areias, tanto os antigos, por exemplo, Ptolomeu, no seu *Tratado sobre Geografia*, como depois dele, os modernos, entre os quais Idrissi, autor do *Livro de Rogério*, dividiram o aludido espaço de terra em sete porções, a que chamaram os Sete Climas¹⁵⁵.

De fato, Ibn Khaldun se interessa pelo estudo da geografia e dos climas (no sentido de desenvolvimento da vida humana) visando uma melhor inteligibilidade do comportamento inerente às diferentes sociedades. Vejamos, através de um exemplo prático, como o historiador reflete por meio da refutação o conhecimento climático proposto por Ibn Sina (Avicena):

¹⁵⁴ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**, *op. cit.*, p.171-172.

¹⁵⁵ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**, *op. cit.*, p.113. Ibn Khaldun fez um estudo sobre a geografia dos Sete Climas intitulado: *Descrição Pormenorizada do Planisfério Terrestre*, o qual faz parte da *Muqaddimah*. VIGUERA MOLINS, María Jesús. Camino del Atlántico: lo advierte Ibn Jaldún. VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El Legado Andalusi, pp. 40-45, 2006; Segundo George H.T. Kimble: “Entre os árabes, as influências do clima eram bem compreendidas. Ibn Khaldun chegou até a formular uma teoria do desenvolvimento histórico que informava sobre o clima e a topografia assim como as forças morais e espirituais em ação. Nesse esforço em investigar as leis do progresso nacional e a sua decadência, Ibn Khaldun pode ser considerado o descobridor – como ele mesmo afirma – do verdadeiro campo e da real natureza da pesquisa geográfica”. In: KIMBLE, George H.T. **A geografia na Idade Média**. Tradução: Márcia Siqueira de Carvalho. 2ª edição. Londrina: Eduel, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005, p.218. Para uma reflexão nesse sentido indicamos: LACOSTE, Yves. La question postcoloniale. **Hérodote**. n. 120. Paris, pp.1-15, 2006.

Verificamos também, de outra parte, quando homens do norte ou do IV clima, deixando seu país, vêm habitar o meio-dia, a pele de seus descendentes adquire a cor preta: prova de que a cor depende do temperamento do ar. Ibn Sina (Avicena), no seu Tratado de Medicina, escrito em verso (e conhecido pelo nome de *Arjuzat*) diz o seguinte: *Reina, no país dos Zanj, um calor que modificou os corpos; De modo que sua pele se revestiu de preto; Aos escravões, revestiu de uma cor branca; E a sua pele tornou macia e lisa.* Os povos do norte não receberam nomes que tenham relação com a tez. Porque o branco, sendo a cor dos homens cuja língua serviu para dar estas denominações, não constituía, para eles, carácter bastante destacado que chamasse a atenção ao se tratar da formação de nomes próprios. Tinham a cor branca como coisa perfeitamente conveniente e à qual se tinham acostumado. Reparamos que os povos do norte são designados por uma grande variedade de nomes, tais como turcos, escravões, togargar, khazares, alanos, uma porção de nações de francos, os Gog, os Magog, todos, povos muito numerosos e distintos uns dos outros¹⁵⁶.

Interessante nessa análise de Ibn Khaldun, que debate sobre as tonalidade da tez de populações em espaços geográficos determinados, a referência em sua explicação dos povos “Gog” e os “Magog”. Assim Ibn Khaldun demonstra que conhecia as diversas escatologias além da muçulmana: a cristã e a judaica.

A *Literatura* acompanhava Ibn Khaldun desde sua infância, pois o aprendizado da língua (gramática)¹⁵⁷, da prosa e poesia árabe, ao lado do *Alcorão*, são as lições primeiras dos muçulmanos. Interessante observar o olhar de Ibn Khaldun a respeito da poesia, em que ele nos lembra de Homero (*Homiros*), através de Aristóteles¹⁵⁸, e também do seu provável acesso à obra aristotélica *Arte Poética* no capítulo *Da Poesia Contemporânea entre os Árabes (Nômades) e os habitantes das cidades*:

A poesia não é um atributo especial à língua árabe: existe em todos os idiomas, tanto árabes como estrangeiros. Os persas tiveram seus poetas e os gregos também; Aristóteles, na sua obra sobre a *Lógica*, faz menção do poeta *Homiros* e fala dele elogiosamente. [...] a poesia existe, pela própria natureza das coisas, entre os povos de toda a língua, porque o uso de cortar as frases segundo o número de letras móveis e quiescentes (as sílabas longas e breves), e segundo a correspondência mútua do pé nos versos, é inato entre todos os povos. Não se deve pensar que a *arte poética* só pode existir numa única língua, quero dizer, na língua dos Mudaritas, povo que, como todos sabem, produziu os cavaleiros mais notáveis e os mais brilhantes na carreira poética. Muito pelo contrário, os povos que possuem um idioma particular,

¹⁵⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op.cit.*, p.131-132. O grifo é a citação de Ibn Sina.

¹⁵⁷ “Entre os árabes, a faculdade da palavra é mais bela que alhures, e mostra toda a sua superioridade pela clareza com que enuncia o pensamento”. In: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 302.

¹⁵⁸ Sabe-se que, segundo os tradutores Khoury, é na *Retórica* em que Aristóteles elogia Homero, mas os islâmicos na Idade Média inseriram esta obra no da *Lógica*. In: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 397 (nota explicativa dos tradutores).

os árabes barbarizantes¹⁵⁹, por exemplo, e os habitantes das cidades, compõem também versos, fazendo-o pelo melhor, e constroem o edifício de seus poemas de conformidade com o gênio do dialeto que usam. A raça árabe que nos é contemporânea, e cuja linguagem se afastou da dos Mudaritas, seus predecessores, em consequência da mistura com os elementos estrangeiros, estes árabes compõem ainda hoje versos sobre todos os temas tratados por seus antepassados remotos, os árabes arabizados. Produzem peças muito extensas, em que se conhece a marcha e os pensamentos da antiga poesia: encontra-se aí a menção da bem-amada, o elogio, a elegia e a sátira¹⁶⁰.

Ibn Khaldun, ao analisar a estrutura e o estilo da poesia dos árabes barbarizantes, indica vários trechos exemplares desse modo de escrita, o qual na versão traduzida para a língua portuguesa se apresenta em prosa o que antes, originalmente, era rimado. Citemos um desses escritos escolhidos por Ibn Khaldun:

Eis um dos seus poemas: é presumível que tenha sido pronunciado pelo cherif Ibn Hachim [pertencente ao séc. XI], e exprime a dor sentida por este cherif vendo-se separado de Al-Jazia, filha de Sarhan. Fala o poeta da partida desta mulher para o Magrib, com sua família:

O cherif Bu'l-Haija Ibn Hachim disse, falando do próprio coração invadido pela dor, e se queixando de seu infortúnio; apressa-se em fazer saber qual (o tormento) que avassalou-lhe o espírito quando perseguiu um jovem beduíno que lhe vinha afligindo o coração havia certo tempo. (Quem pode dizer) a dor que sua alma exalou na manhã do adeus? Pudera Deus fazer perecer quem conhece o segredo de tão grande mágoa! Tão grande é a dor da minha alma, como se um carrasco a ferisse no íntimo, com um punhal da Índia, feito de puro aço; tornou-se qual uma ovelha (debatendo-se) entre as mãos do lavrador da violência, enquanto aperte as correias com que a amarra, causa dores lancinantes, tais como as produzidas pelos espinhos da acácia; laços duplos apertam-lhe as patas e a cabeça, presa entre ambas; e, enquanto derrama água, não lhe larga a cabeça. Minhas lágrimas começaram a correr abundantes, como se fossem alimentadas por uma nória. – O descanso dado a meus olhos repara-lhes o esgotamento; e a umidade que se acumula forma nuvens espessas que aumentam a torrente de lágrimas. – Outras torrentes, manando da fonte, atravessam a planície que se estende ao pé de As-Saja e, no meio desta abundância de águas, aparece

¹⁵⁹ “Seguindo uma teoria preconcebida, divide o autor o Povo Árabe em quatro grandes raças. A primeira, que designa pelo nome de *árabes arabizantes*, isto é, os árabes de ‘raça pura’, compunha-se de Amalecitas, Aditas, Tamuditas, e de outras tribos descendentes de Aram e de Lud, filhos de Cam. Extinguiu-se esta raça numa época remota. A segunda raça, chamada de *árabes arabizados*, descendia de Himyar, filho de Saba. A terceira se compunha dos *árabes sucessores dos árabes*, isto é, dos descendentes de Codâa, de Cahtan e de Ismael. Foram estes que fundaram o império muçulmano. Os Árabes da quarta raça, tendo deixado alterar-se a sua língua pela supressão de uma grande parte das flexões gramaticais e pela introdução de elementos estrangeiros, ou barbarismos, são designados nesta obra pelo nome de *árabes barbarizantes*. São eles que, hoje em dia, habitam a Síria, o Egito e a África Setentrional”. In: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 398 (nota explicativa dos tradutores).

¹⁶⁰ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 398-399. Meu grifo.

o clarão dos raios. – Este canto será para ti uma consolação, quando fores presa do amor. Bagdá inteira, até os pobres, conheceu meu infortúnio e geme sobre minha sorte. – O pregoeiro anunciou a partida; arrumou-se a bagagem, e o camelo disponível espera, deitado, o amo. – Ó! Diab Ibn Ganem! Impede-lhes a partida! Quem toma a direção da caravana é Madi Ibn Mukrib. – Haçan Ibn Sarhan lhes diz: Ide para o ocidente! Tangei deante de vós os rebanhos! Eu vou protegê-los! Disse e deu as esporas ao seu corcel, mergulhando entre os rebanhos, gritando entre os carneiros e aos touros, mas sem afastá-los dos campos verdejantes. – Zaiyan, o generoso, filho de Abbas, abandonou-me; o esplendor e as riquezas de Himyar não mais lhe bastavam. Abandonou-me, quem se dizia meu amigo e meu companheiro; e, não mais tenho escudo para opor aos inimigos. – Belal Ibn Hachim voltou-se e disse: Podemos viver na vizinhança da miséria; mas, num país de sede, não podemos; a porta de Bagdá e o seu território nos são proibidos; não entrarei lá, não voltarei, e meu corcel se afastará daquelas terras. – Minha alma renuncia ao país de Ibn Hachim; o seu sol é muito ardente; se ali ficasse, o calor do meio dia faria descer sobre mim a morte. Durante a noite, os fogos acessos pelas jovens da tribo, lançavam fagulhas e quem era o cativo de seus encantos (juvenis) incitava seu camelo no caminho de Lud para Khorjan”¹⁶¹.

O poema anterior, selecionado por Ibn Khaldun, faz parte de uma realidade do século XI, quando o califa do Cairo, Al-Mustancir, enviou muitas tribos árabes contra seu lugartenente, em Ifríkya (momento que é chamado de invasão hilaliana). Nosso relator do escrito literário, o cherif (comandante) Ibn Hachim, era príncipe do Hijaz e tinha contratado uma aliança política para com Haçan Ibn Sarhan. Al-Jazia, a destinatária do poema e mulher que Ibn Hicham desposara, era irmã deste chefe de tribo, Ibn Sarhan. No entanto, quando da saída das tribos em direção à Ifríkya, Al-Jazia foi separada de Ibn Hicham por seu próprio irmão. Portanto, o poeta exprime a dor da separação e a melancolia de não poder mais viver sem a pessoa amada. Ibn Khaldun classifica esse poema como extremamente popular em sua época e, por mais que os sábios criticassem sua escrita advinda dos árabes barbarizantes, ela deveria ser vista como de grande valor pela tradição.

Ibn Khaldun também faz um estudo sobre as odes (*muachahat*) e os zejeis, estes últimos que são poemas de origem andaluza¹⁶². Citaremos, dentro da própria seleção de Ibn Khaldun, exemplos de cada um destes poemas que aparecem em seu capítulo *Sobre as odes (muachahat) e os zejeis, poemas próprios da Andaluzia*. Primeiro indicamos um trecho de uma ode (*muachahat*) do amigo de Ibn Khaldun, vizir e historiador de Granada, Abd Allah Ibn al-Khatib:

¹⁶¹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 403-404. Meu grifo.

¹⁶² GARULO, Teresa. Ibn Jaldún y la poesia estrófica de al-Andalus. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, pp. 361-369, 2008.

Nosso amigo o vizir Abd Allah Ibn Al-Khatib, que foi, na sua época, o maior poeta da Andaluzia e do Magrib, compôs, sobre o mesmo metro da ode precedente, uma outra *Muachahat* que reproduzo aqui:

*Quando as nuvens benfazejas despejarem suas águas, possam elas banhar-te copiosamente, ó tempo afortunado que me reunirá, em Andaluzia, à minha amada! Meus encontros contigo, todavia, só se realizaram em sonhos, ou se fizeram às ocultas e à custa de astúcias. Eis que o tempo nos traz uma diversidade de anelos que se sucedem uns aos outros; vão chegando isolados, ou chegam aos pares, ou aos grupos, como romeiros atraídos pelas festas de Meca. As chuvas revestiram os prados de um duplo esplendor, fazendo desabrochar as flores em sorrisos. A anêmona proclama os benefícios que recebeu do céu, do mesmo modo que Malik proclamou os que deve a Anas. Foi prendada pela Beleza com um vestido rajado, vestimenta magnífica, que a enche de orgulho. Isto se passou em certas noites que encobrem os segredos dos amores sob as trevas, que seriam mais profundas não fossem os bonitos rostos que brilhavam ali como sóis. Então, a nossa taça, tal astro brilhante, se inclinava, fazendo descer sobre nós, em linha reta, suas influências benfazejas. Surgia em mim um desejo ardente, cujo único defeito era de se esvaecer de repente; no mesmo instante em que nossa familiaridade começava a ter um pouco de doçura, surgiu a aurora, tal guarda zeloso fazendo a ronda. [...]*¹⁶³.

A busca pela amada idealizada é o mote de Ibn Al-Khatib, sendo que este escritor nos demonstra essa forma clara da intenção na ode (*muachahat*) anterior. Agora veremos como o *zejel* andaluz se apresenta em um dos exemplos escolhidos por Ibn Khaldun:

Após os poetas citados, apareceu em Sevilha o poeta Ibn Jahdar. É opinião unânime que supera os outros compositores de zejeis por uma peça em que celebrou a conquista de Maiorca, e que assim começa:

*Maldito seja quem tira a espada para combater o dogma da unidade de Deus!
Nada me liga ao homem que combate a Verdade*¹⁶⁴.

Os zejeis, como o exemplo demonstra, eram cantados ao público tendo sua forma rimada e sua estrutura em versos inteligíveis em língua árabe. O que apreendemos da tradução da língua árabe para a portuguesa é a intenção e o sentido de tal estilo de poema.

Agora passaremos, em nossa trajetória de investigação sobre os conhecimentos de Ibn Khaldun, para outra vertente de seus estudos, a *Alquimia (A Pedra Filosofal)*¹⁶⁵:

Esta ciência tem por objeto a substância que se emprega num processo artificial para levar à perfeição o ouro e a prata. Ela pormenoriza também a

¹⁶³ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 434-435. Meu grifo.

¹⁶⁴ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 441. Meu grifo.

¹⁶⁵ Ibn Khaldun conhecia muito bem a ciência esotérica: COULLAUT CORDERO, Jaime. Ibn Jaldún frente a las ciencias esotéricas. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p. 351-360, 2008.

operação que conduz a este resultado. Os alquimistas executam experiências sobre toda espécie de coisas, depois de constatar-lhes os temperamentos e as virtudes, e isto, na esperança de que o caso fá-lo-á encontrar a substância dotada de propriedade que procuram. Não se limitando unicamente aos minerais, examinam até as matérias provenientes de corpos animados, e trabalham sobre ossos, plumas, peles, ovos e excrementos. Indica a mesma ciência os processos que têm por fim fazer passar esta substância da potência para o ato; como, por exemplo, a redução dos corpos em suas partes constituintes pelo emprego da sublimação, da destilação, da solidificação dos líquidos por meio da saturação com a cal (calcinação), da levigação dos corpos duros feita por meio do pilão, da moleta, etc. Pretendem retirar de todas estas operações um corpo natural ao qual dão o nome de *Alixir*, elixir, e, que, projetado sobre um corpo mineral, o chumbo, por exemplo, ou o estanho, ou o cobre, o converte em ouro puro, depois que se tiver tratado este corpo ou este metal, por uma operação, aliás muito fácil, para receber a *forma* do ouro e da prata, consistindo em aquecê-lo ao fogo. Na terminologia obscura e enigmática desta arte, o *elixir* se chama *A Alma*, e a massa inorgânica sobre a qual é projetado, é designada pelo termo *Corpo*. Esta ciência também se propõe explicar os termos técnicos e o processo pelo qual dá-se a forma do ouro ou da prata aos corpos preparados antecipadamente para receber esta transmutação¹⁶⁶.

No entanto, a Alquimia para Ibn Khaldun era perniciosa, pois os homens que a praticavam buscavam a riqueza de uma forma muito rápida e evitavam os meios de se obter naturalmente o sustento pela agricultura, pelo comércio ou na prática de alguma arte (seja manual ou intelectual). Nesse sentido Ibn Khaldun inclui um exemplo, no qual conta que Ibn Sina (Avicena) jamais acreditou nas técnicas da alquimia e viveu rico, enquanto que Al-Farabi, que defendia a existência das práticas maravilhosas, não tinha o que comer...:

O motivo mais habitual do empenho que se tem para tomar conhecimento desta arte e para cultivá-la é o que já foi por nós apontado, a saber, a pouca inclinação que se experimenta em procurar a sua vida, seguindo a via mais simples que a natureza nos oferece, e o desejo de alcançar a fortuna de qualquer outro jeito. Os meios naturais de se ganhar a vida são a agricultura, o comércio e a prática das artes. Mas a gente preguiçosa, achando que seria muito cansativo empregar-se em ocupações deste gênero, para procurar a própria subsistência, quer enriquecer de repente pela alquimia ou por qualquer outro meio sobrenatural. São, habitualmente, indivíduos pobres que se ocupam disso. Mas, os filósofos também discutiram sobre a realidade da Grande Obra [de Alquimia] e sobre sua não existência. Avicena, que desfrutava alta posição como vizir, e que negava a realidade (desta matéria maravilhosa), possuía grandes riquezas. Mas, Al-Farabi, que acreditava nela, era um destes infelizes que não tinham sempre o que comer. A especulação das pessoas que cultivaram esta arte com paixão e que estudaram os processos seguidos fazem justamente suspeitar (que elas estavam na pobreza). *Somente Allah é o dispenseiro da subsistência; sua potência é inabalável (Cor. II:58)*¹⁶⁷.

¹⁶⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 207-208.

¹⁶⁷ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 258.

Mas e a prática que sustentou Ibn Khaldun e que forneceu as condições materiais para que ele pudesse escrever a História? Vejamos em seguida como Ibn Khaldun entendia a ciência que trabalhava em seu cotidiano desde sua juventude, a *Jurisprudência*:

Uma das maiores entre as ciências religiosas, uma das mais importantes e das mais úteis, tem por objetivo as bases da Jurisprudência. Consiste em examinar as indicações que se acham nos textos sagrados, para reconhecer as regras de Direito [os julgamentos ou decisões] e as prescrições impostas pela religião. As indicações fornecidas pela lei baseiam-se no Livro, isto é, no *Corão*, e depois, na *Sunna*, a qual comenta este Livro. Enquanto vivia o Profeta tinha-se diretamente dele os julgamentos (ou máximas de direito): dava seus esclarecimentos por palavras e por atos sobre o que tange ao *Corão*, que Deus lhe havia revelado; fornecia informações orais a seus discípulos; por isso não tiveram necessidade alguma de recorrer à tradição, à especulação, nem a deduções fundadas sobre analogias. Esta instrução, de viva voz, cessou com a morte do Profeta e, desde então, o conhecimento das prescrições corânicas conservou-se somente pela tradição¹⁶⁸.

Lembremos que o *ilm al-hadith* (a ciência da tradição)¹⁶⁹ surgiu no século IX e respondeu à necessidade de separar o verdadeiro do falso na tradição islâmica, por meio de uma corrente de confiabilidade que antes era oral (*isnad*) e que agora passava a ser escrita e regimentada. A *sharia* (lei) se concretizaria na *fiqh*, ou seja, na prática efetiva do Direito Islâmico¹⁷⁰. Sabemos, por conta de seu relato autobiográfico, que Ibn Khaldun foi muito cedo treinado na jurisprudência de ramo sunita malikita, a qual tinha como livros essenciais o *Alcorão*, a *Sunna*, a *Sharia*, o *Muwatta de Malik*, *Sahih de Bukhari* e o *Sahih de Muslim*. Segundo Juan Martos Quesada:

O *Kitab al-Muwatta*, de Malik b. Anas (m.795), o primeiro livro jurídico islâmico, que contém numerosas tradições, codifica e sistematiza a tradição jurídica e a *sunna* de Medina. [...] O *Kitab Jami al-Sahih*, de Al-Buhari (m.870), com mais de 7 mil tradições, entre as quais cerca de 2.500 se encontram repetidas; é uma compilação muito rigorosa e escrupulosa, em que os *hadits* estão ordenados por grupos de matérias e precedidos de breves observações introdutórias. O *Sahih* de Muslim b. al-Hajjaj al-Qusayri (m.874) e o *Sahih* de Al-Buhari são as coleções de *hadits* mais famosas, porque as tradições recolhidas nestas duas compilações são consideradas as

¹⁶⁸ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 30-31.

¹⁶⁹ A *ilm al-hadith* (a ciência da tradição) terá uma relação fundamental com uma crítica histórica.

¹⁷⁰ Francielli Môrez afirma: “A esta aplicação da inteligibilidade humana em busca do aprimoramento da lei islâmica é dado o desígnio de *Fiqh*, do árabe ‘conhecimento’, ‘entendimento’ e ‘compreensão’, nesta linha tratada simplesmente como ‘jurisprudência’” [...]. “Assim sendo, o *Fiqh* está enquadrado no aspecto jurídico islâmico como fonte secundária de Direito, salientando desde já que este caráter secundário não significa a sua importância inferior em relação à *Sharia* no plano legal, uma vez que o emprego do *Fiqh* se mostra essencial no que tange às realidades das mudanças sociais” In: MÔREZ, Francielli. **Introdução ao direito islâmico**. Curitiba: Juruá, 2008, p.116-118.

mais confiáveis; o *Sahih* de Muslim contém mais de 300 mil *hadits*, precedidos por uma introdução à ciência do *Hadit*¹⁷¹.

Assim, Ibn Khaldun, com muita clareza, esclarece o porquê da utilização da *Sunna* para prescrever a *sharia* (lei):

Passemos à *Sunna*. Os Companheiros [os *rashiduns*] concordam todos em reconhecer que era para o povo muçulmano um dever conformar-se às prescrições contidas na *Sunna* e baseadas nas palavras ou nos atos do Profeta, com a condição de serem estas indicações provenientes de uma tradição bastante segura para dar a convicção de sua autenticidade. Eis por que se considera o *Corão* e a *Sunna* como fontes em que se devem tirar as indicações que conduzem à solução das questões de Direito. Mais tarde, o *consenso geral* (dos primeiros muçulmanos sobre certos pontos de Direito) tomou lugar (como autoridade) ao lado destas duas (fontes de doutrina); este acordo existia porque os Companheiros se mostravam unânimes em recusar as opiniões de qualquer indivíduo que não estivesse de acordo com eles. Esta unanimidade deve ter-se apoiado em base sólida, pois acordo de homens tais como eles era certamente fundado em boas razões; aliás, temos suficientes provas para constatar que o sentimento da coletividade (muçulmana) não se poderia enganar. O consenso geral foi, pois, reconhecido como princípio básico nas questões relacionadas com a lei¹⁷².

A partir dessa explicação introdutória de Ibn Khaldun, procuramos as explicações deste sobre sua escola de formação, a malikita, e averiguamos a ocorrência de um debate interno importante:

Os *Homens do Hijaz* tiveram por chefe Malik Ibn Anas Al-Asbahi, grande imão de Medina. Enquanto os outros doutores buscavam suas máximas de direito nas fontes universalmente aprovadas, Malik tirava as suas de outra fonte da qual ninguém se tinha servido; quero me referir ao *Costume de Medina*. Procurou esta fonte por acreditar que os doutores desta cidade deviam ter seguido, por força, a prática e os usos de seus predecessores, todas as vezes que enunciavam opiniões a respeito do que se deve fazer ou não fazer, e que estes haviam aprendido os usos dos muçulmanos que, como testemunhas oculares dos atos do Profeta, conheceram estes atos e guardaram a sua lembrança. Esta fonte de indicações, referentes a pontos do Direito, foi para Malik uma das bases de seu sistema, embora pretendam muitos doutores que se podia congregar-la a uma outra, a do *consenso geral* dos muçulmanos. Não admitiu esta opinião, fazendo observar aos contraditores que pela expressão *consenso geral*, não se indica o acordo unicamente dos medinenses, mas o de todos os muçulmanos. Nesta ocasião faremos ver que este *consentimento geral* é a unanimidade de opinião acerca das matérias religiosas, unanimidade resultante de um exame consciencioso. Ora, Malik não considerar a prática dos medinenses como entrando nesta categoria; para ele, era o ato necessário e inevitável de uma geração que

¹⁷¹ MARTOS QUESADA, Juan. O Direito Islâmico Medieval (*Fiqh*). **O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura**. Organização de Rosalie Helena de Souza Pereira. São Paulo: Perspectiva, p.226, 2007.

¹⁷² KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 31.

imitava a conduta da geração que a tinha precedido, assim acontecendo com as precedentes até o tempo de nosso santo legislador¹⁷³.

Acima, Ibn Khaldun relata a origem da sua formação da escola malikita, sendo através do conhecimento desenvolvido nesse ramo da jurisprudência que Ibn Khaldun alçou o cargo, como já vimos em sua biografia, de *Grande Cádi Malikita* no Cairo, em 1383, e ao mesmo tempo foi nomeado *professor de jurisprudência malikita* na *Universidade (Jarníah) de al-Azhar* e no Colégio d'Alcamha, esta uma madrasa. A *Universidade e Mesquita de al-Azhar* no Cairo é uma das mais antigas instituições de saber medievais, construída por volta de 970 a 972 pela dinastia dos Fatímidas em homenagem à Fátima (filha do Profeta e que era intitulada *al-Azhar*, ou seja, a *Brilhante*). A *Universidade de al-Azhar* teve uma inicial centralização de sábios e por isso foi necessária a construção paulatina de um número maior de madrasas no Norte de África. Para se alçar como aluno da *Universidade de al-Azhar* no século XIV, este devia ter uma formação sunita (pois desde o século XII com Saladino a referida instituição de ensino se torna sunita, pois anteriormente era xiita) e ter cumprido os sete ramos da *hikmat* (que pode ser traduzido por “conhecimento geral”), as quais eram aprendidas em aulas particulares ou em grupo nas *madrasas* (escolas) anexas às mesquitas: *Lógica*, *Aritmética*, *Geometria*, *Astronomia*, *Música*, *Física* e *Metafísica*. Ademais, o aluno deveria ter noções das *Sete Leituras Corânicas* e de aspectos gramaticais da língua árabe, para depois, sem esquecer-se de ter em conta as ciências da *hikmat*, se dedicar com mais afinco as seguintes áreas dentro da Universidade: *Jurisprudência*, *Teologia*, *Gramática*, *Estudos astronômicos aprofundados*, *Filosofia* (a *História* é um de seus ramos, *Lógica*, *Matemáticas*, *Física* e *Metafísica*) e *Medicina*. No caso de Ibn Khaldun em sua formação, ele seguiu a *hikmat* e quando na madrasa de Túnis se aprofundou nas mesmas ciências indicadas pela *Universidade de al-Azhar*. Além de ter prestado atenção maior aos estudos da jurisprudência, Ibn Khaldun se dedicou aos ramos do conhecimento da geografia, do sufismo e principalmente da História.

No final de sua vida, Ibn Khaldun se dedicou a compreender o *Sufismo*. Lembremos que Ibn Khaldun foi enterrado em um cemitério sufi do Cairo, onde somente santos e eruditos eram guardados. Assim, vejamos o que Ibn Khaldun comenta sobre o sufismo:

O Sufismo é uma das ciências que nasceram do Islão. Eis a que deve sua origem. O sistema de vida adotado por estas pessoas (os místicos ou sufi) esteve sempre em vigor desde os tempos dos primeiros muçulmanos. Os mais eminentes entre os Companheiros e os discípulos destes, os *Tabium*, e entre os sucessores destes últimos, consideravam-no qual o caminho da verdade e da boa direção. Tinha por base a obrigação de se entregar

¹⁷³ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)*, *op cit.*, p. 12-13.

constantemente aos exercícios de devoção, viver unicamente para Deus, renunciar às pompas e às vaidades do mundo, não fazer caso algum do que constitui a preocupação comum dos homens, prazeres, riquezas e honras; enfim, fugir à sociedade para se entregar ao retiro, ao recolhimento, às práticas de devoção. Nada era mais comum entre os Companheiros e os outros fiéis dos primeiros tempos. Quando, no segundo século do Islão e nos séculos seguintes, o gosto pelos bens do mundo se difundiu, e quando a maior parte dos homens se deixou arrastar na voragem da vida mundana, designou-se as pessoas que se consagraram à devoção pelo nome de *Sufi* ou de *Mutasauifa* (aspirantes ao Sufismo)¹⁷⁴.

O aspirante ao sufismo, segundo Ibn Khaldun, deve desapegar-se dos bens materiais da vida cotidiana e se retirar para a contemplação. A prática do sufismo também requer a obtenção do êxtase divino através dos cânticos religiosos. Para Ibn Khaldun: “assim, a ciência provém do raciocínio, a alegria e a tristeza se originam do que provoca prazer ou dor, a atividade é o produto do repouso, e a preguiça, da lassidão”¹⁷⁵.

O leque de conhecimentos que Ibn Khaldun possui, demonstra e aplica ao longo de suas investigações e reflexões é certamente muito grande. Esmiuçar toda essa vasta erudição ainda é um campo de estudos aberto para os estudiosos dedicados ao trabalho de Ibn Khaldun. Por isso, em nossa tarefa no presente capítulo, levantamos algumas perspectivas sobre o arcabouço intelectual de Ibn Khaldun, que sem dúvidas serão muito pertinentes quando passarmos a investigar os elementos que compõem, na base teórica e metodológica, sua proposta historiográfica. Dessa forma, dando continuidade ao nosso trabalho, direcionamos agora nosso olhar investigativo para a compreensão do gênero historiográfico no passado e presente de Ibn Khaldun, sendo este o tema de nosso próximo capítulo.

¹⁷⁴ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 88-89.

¹⁷⁵ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**, *op cit.*, p. 90; TORNERO, Emilio. Filosofía y sufismo en Ibn Jaldún. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p. 269-290, 2008.

CAPÍTULO III

SOBRE A ESCRITA DA HISTÓRIA E O CONTEXTO ERUDITO DO SÉCULO XIV

A partir de Harun Al-Rashid e nos tempos que se lhe seguiram, a tradição oral destes textos tinha durado tanto que começou por se alterar, tornando-se premente a necessidade de compor comentários sobre o Corão e de colocar, por escrito, as tradições, para que não se perdessem.

Ibn Khaldun (Muqaddimah III, p.291-292).

Nossa compreensão da proposta historiográfica de Ibn Khaldun exige uma definição sobre o que, da antiguidade ao medievo ocidental e oriental, os homens entenderam por conhecimento histórico. Nesse sentido, buscamos no presente momento de nosso estudo avaliar com o olhar de hoje a tradição escrita daqueles que foram os primeiros historiadores, gregos e romanos, em relação aos historiadores medievais, atentando para as mudanças, transformações e continuidades, no campo teórico e prático, do fazer histórico. Portanto, não pretendendo esgotar a questão, mas sim esclarecer os vínculos da proposta historiográfica de Ibn Khaldun e aquela do século XIV para com o passado, apresentamos no seguimento a perspectiva de trabalho não de todos, mas de alguns representativos historiadores que, durante a composição de suas obras, preocuparam-se com a preservação escrita dos fatos passados.

A historiografia na Antiguidade

Pois bem, temos em Heródoto de Halicarnasso (c. 480-420 a.C.) a primeira referência digna de atenção ao nosso estudo, tendo em vista seu reconhecimento, ainda no mundo antigo, como “pai da história”¹⁷⁶. O grego, escrevendo em pleno século V a.C., demarcou em sua obra *Histórias* uma nova atitude do homem frente ao seu trabalho de resgate e preservação dos fatos passados. De fato, para o autor, seu escrito era resultado de uma “investigação”¹⁷⁷, ou seja, um ato de pesquisa que pressupunha resguardar os notáveis e singulares feitos dos

¹⁷⁶ Cunhado por: CÍCERO, *De legibus*, XI.V

¹⁷⁷ Segundo o historiador Julio Aróstegui, “o termo *istorie*, empregado pelo grego Heródoto como título da mítica obra que todos conhecemos, significava justamente *pesquisa*. Etimologicamente, portanto, uma *História* é uma *pesquisa*”. In: AROSTÉGUI, Júlio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Tradução Andréa Doré. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 28; Para mais esclarecimentos sobre a pesquisa histórica indicamos: BARROS, José D’Assunção. **Teoria da História: Volume I – Princípios e conceitos fundamentais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

homens para que, justamente, eles não caíssem no esquecimento¹⁷⁸. Tendo por foco de análise principalmente o conflito entre gregos e bárbaros (persas), Heródoto motivou-se a buscar as razões de tal embate ao longo de sua obra¹⁷⁹.

No entanto foram os sucessores de Heródoto que delinearam as principais características e regras metodológicas da narrativa historiográfica. O primeiro deles, praticamente contemporâneo de Heródoto, foi Tucídides (c. 460 – 400 a.C.), autor da obra *História da Guerra do Peloponeso*. Nela, o grego escreveu o resultado de suas investigações sobre os motivos que levaram as cidades gregas do século IV a.C. ao confronto militar, buscando um relato crítico – de caráter indiciário, questionador e comprobatório – que almejava a exposição de informações restritamente verdadeiras¹⁸⁰. Na mesma linha de pensamento temos Políbio (203 – 120 a.C.), historiador do século II a.C. autor da obra *Histórias*, na qual trabalhou, mas dentro de uma perspectiva mais ampla e global no espaço-tempo¹⁸¹, com os motivos da hegemonia romana no Mar Mediterrâneo. Sua proposta compreende uma narrativa que, sob o critério de busca e averiguação da verdade, apresente a causa dos acontecimentos, pois somente dessa forma, segundo o autor, o recurso ao conhecimento do passado seria frutífero¹⁸².

Dessa forma, a partir desses importantes exemplos, percebemos que a historiografia, enquanto modelo discursivo de caráter crítico¹⁸³ que trabalhava com informações do passado,

¹⁷⁸ HERODOTO. **Historia**: libros I - II. Tradução Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1977, p.85.

¹⁷⁹ Segundo Marie-Paule Caire-Jabinet, “Heródoto inaugura desse modo a narrativa histórica, procurando desvinculá-la do mito, e realiza igualmente um trabalho de geografia e de etnologia. Escrita em um estilo ameno, esta narrativa é primeiramente obra de um cronista cujo prazer em narrar o acontecimento por vezes sobrepõe-se à preocupação com a precisão dos fatos”. In: CARIE-JABINET, Marie-Paule. **Introdução à historiografia**. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: Edusc, 2003, p.13.

¹⁸⁰ TUCIDIDES. **Historia de la guerra del Peloponeso**: libros I – II. Tradução Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990, pp. 161-164.

¹⁸¹ Ressaltamos aqui a opinião da historiadora Juliana Bastos Marques, para a qual Políbio seria “o primeiro grande exemplo que temos de uma história de caráter universal, e não apenas centrada numa polis ou região”. MARQUES, Juliana Bastos. Políbio. In: JOLY, Fabio Duarte. **História e Retórica**: ensaios sobre a historiografia antiga. São Paulo: Alameda, 2007, p. 45.

¹⁸² POLÍBIO. **Historias**: livros V-XV. Trad. Manuel Balasch Recort. Madrid: Gredos, 1981, p. 503. Tal como Aristóteles nos apresenta na sua obra *Arte Poética*: “Pelo que atrás fica dito, é evidente que não compete ao poeta narrar exatamente o que aconteceu: mas sim o que poderia ter acontecido, o possível, segundo a verossimilhança ou a necessidade. O historiador e o poeta não se distinguem um do outro, pelo fato de o primeiro escrever em prosa e o segundo em verso, pois se a obra de Heródoto houvesse sido composta em verso, nem por isso deixaria de ser obra de História, figurando ou não o metro nela. Diferem entre si, porque um escreveu o que aconteceu e o outro o que poderia ter acontecido”. ARISTÓTELES. *Arte Poética*. In: **Arte retórica e arte poética**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia, 1959, p.286.

¹⁸³ Como ressaltou o historiador Arnaldo Momigliano, “o que parece ser tipicamente grego é a atitude crítica com relação ao registro de acontecimentos, isto é, o desenvolvimento de métodos críticos que nos

surgiu na Antiguidade grega tendo por base uma visão focada nos aspectos políticos e militares¹⁸⁴ dos acontecimentos sociais, preocupando-se com a averiguação das causas¹⁸⁵ de cada circunstância e sempre visando à escrita da verdade¹⁸⁶.

Mas no que exatamente implicaria essa atitude crítica de busca pela verdade para a caracterização, em termos de entendimento, do discurso histórico? Vejamos, Tucídides acreditava que as informações de seu relato, justamente por serem verdade e não mito, possuíam grande valor útil aos homens, tendo em vista que serviriam àqueles que desejassem compreender os acontecimentos do presente com base em eventos iguais ou semelhantes já ocorridos no passado¹⁸⁷. Políbio igualmente reforçou o caráter pragmático de sua pesquisa, tendo em vista que estimulava o ato de reflexão sobre o passado com o objetivo de uma melhor consideração, previsão e averiguação em relação ao presente e suas dificuldades¹⁸⁸. Dessa forma, corroboramos no pensamento proposto pelo historiador Arnaldo Momigliano:

O historiador grego quase sempre acredita que os acontecimentos passados têm uma relevância para o futuro. Na verdade, eles não seriam importantes se não ensinassem alguma coisa para aqueles que lêem a seu respeito. A história relatada tem sempre que prover um exemplo, constituir uma lição,

permitem distinguir entre fatos e fantasias”. In: MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Tradução Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru/SP: EDUSC, 2004, p. 55.

¹⁸⁴ Segundo Ciro Flamarion Cardoso, “para todos os efeitos, eram os fatos políticos e militares que interessavam acima de tudo aos historiadores antigos [...]. A seleção de assuntos a tratar era de todo dependente do que se considerava importante na vida política do mundo clássico”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: Ensaios. Bauru: EDUSC, 2005, p. 121. Devemos lembrar que, “visto o prestígio de Tucídides, foi a história política e militar que dominou o campo da história. É curioso ressaltar que todos os autores considerados desde a Antiguidade como grandes historiadores preocuparam-se em analisar as mudanças que ocorriam entre os Estados, nas constituições e na natureza do poder político”. In: CADIOU, François; COULOMB, Clarisse; LEMONDE, Anne; SANTAMARIA, Yves. **Como se faz a história**: historiografia, método e pesquisa. Tradução Giselle Unti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 28-29. Ademais, para Arnaldo Momigliano, “a história política – história ‘tucidideana’ – continuou sendo a história por excelência para a maioria dos antigos”. In: MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. *op. cit.*, p. 75.

¹⁸⁵ No que se refere às características do discurso histórico, podemos dizer que, “além do critério de verdade, sua dimensão crítica limitava-se a organizar o encadeamento dos fatos relatados, compondo uma narrativa (*syngraphē*). Os historiadores antigos procuravam estabelecer relações entre os fatos, colocando em evidência as causas e as conseqüências [...]; a história ficou associada à idéia de uma narrativa lógica, apresentando um encadeamento racional dos fatos”. In: CADIOU, François; COULOMB, Clarisse; LEMONDE, Anne; SANTAMARIA, Yves. **Como se faz a história**: historiografia, método e pesquisa. *op. cit.*, p. 26.

¹⁸⁶ De fato, “a regra na qual repousava o modelo historiográfico estabelecido com Heródoto e Tucídides, era atribuir ao historiador o dever de dizer a verdade sobre os acontecimentos que julgava digno relatar. A veracidade do discurso era considerada, portanto, como um elemento constituinte da história” In: CADIOU, François; COULOMB, Clarisse; LEMONDE, Anne; SANTAMARIA, Yves. **Como se faz a história**: historiografia, método e pesquisa. *op. cit.*, p. 19.

¹⁸⁷ TUCIDIDES. **Historia de la guerra del Peloponeso**: libros I – II. *op. cit.*, pp. 164 -166.

¹⁸⁸ POLÍBIO. **Historias**: livros V-XV. *op. cit.* p. 503.

servir de referência para os desenvolvimentos futuros dos negócios humanos¹⁸⁹.

Nesse sentido percebemos uma relação direta entre a principal característica do discurso histórico, a investigação e narrativa da verdade, e a inteligibilidade que o mesmo deveria assumir: transmissor de exemplos e orientações, resgatadas do passado, ao presente e futuro. Tal pensamento, enquanto raiz definidora de um sentido para o gênero histórico, encontramos transladado ao mundo romano, exemplificado em Cícero (106 – 43 a.C.), para o qual a história seria “a testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestre da vida, mensageira do passado, que voz, se não a do orador, pode lhe tornar imortal?”¹⁹⁰. Para Cícero, como vimos, o discurso histórico mantém seu foco na verdade, aspecto que lhe confere seu valor e função moral, cabendo ao orador a responsabilidade no que se refere à sua composição, tendo em vista que o retórico conseguiria, através de sua formação, construir um discurso eficaz e agradável¹⁹¹. Ademais, enquanto conjunto de pressupostos inerentes ao trabalho de pesquisa sobre o passado, não caberia ao historiador, no pensamento de Cícero, demonstrar qualquer sugestão de parcialidade em sua obra, muito menos qualquer forma de dissimulação; e sim ele deveria respeitar, no que se refere ao determinado assunto tratado, sua ordem cronológica e representação espacial, buscando o relato daqueles acontecimentos dignos de memória, bem como uma explanação sobre suas causas, conseqüências e personagens envolvidos¹⁹².

Contemporâneo de Cícero, Salústio (86-34 a.C.) contribui para nosso conhecimento da historiografia romana através de seu trabalho na obra *A guerra de Jugurta*, narrativa em que analisou o conflito ocorrido entre Roma e Jugurta, rei dos númidas, ao final do século II a.C.

¹⁸⁹ MOMIGLIANO, Arnaldo. As raízes clássicas da historiografia moderna. *op. cit.*, p. 38.

¹⁹⁰ CÍCERO. *De oratore*. Vol. I. Tradução H. Rackham. Cambridge/ Londres: Harvard University Press/ William Heinemann (Loeb Classical Library), 1967, p. 225. Conforme François Dosse, “é nesse quadro que as *antiquitas* representam um instrumento, entre outros, um tesouro de exempla do qual o orador [enquanto historiador] pode servir-se à vontade. Reencontramos a agora clássica função moral da história em Roma e a história é erigida como um gênero fundamental”. In: DOSSE, François. **A História**. Tradução Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 102; Nessa escrita do capítulo foi interessante a leitura da seguinte obra: HARTOG, François. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

¹⁹¹ Conforme esclarece o teórico da história François Dosse, “em sua obra *De Oratore*, Cícero exprime sua concepção do que deve ser a história e toma distância do gênero de Anais, até então dominante em Roma, seja como crônica cobrindo uma longa duração e apresentando, ano após ano, o relato dos acontecimentos marcantes no plano interior e exterior e cuja escritura austera, puramente linear, contentando-se em estabelecer os fatos políticos ao longo dos anos, não o satisfazia. Ele censura, nessa forma de história, o fato de ignorar o agradável, por estilo seco e sem relevo, sua incapacidade de ‘embelezar’ o discurso. O historiador deve aprender com os retóricos para obter um discurso tão eficaz quando agradável”. In: DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, 102-103.

¹⁹² CÍCERO. *De oratore*. Vol. I. *op. cit.*, p. 255.

Para Salústio, o ato de salvaguardar a memória do passado seria especialmente útil¹⁹³, tendo em vista a função moralizadora que a lembrança dos grandes feitos exerceria sobre o comportamento dos homens¹⁹⁴ e, especialmente, daqueles envolvidos na política e seus afazeres¹⁹⁵. De fato, Salústio foi um grande crítico em relação aos costumes e vícios da sociedade em que vivia, tornando seu escrito, retórico e objetivo, um instrumento de idealização e propaganda política¹⁹⁶.

Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.) é outro destacado historiador romano, autor da obra *Ab Urbe condita*, uma narrativa histórica da trajetória romana desde sua fundação, para a qual se utilizou do modelo analístico tradicional, ou seja, de uma organização sequencial por anos¹⁹⁷. Tito Lívio igualmente busca compreender o processo, testemunhado por ele, da degeneração dos tradicionais costumes romanos¹⁹⁸, atribuindo ao seu trabalho, dotado da verdade¹⁹⁹, uma função moralizante, incitando os leitores a aproveitarem os exemplos e ensinamentos que a história bem forneceria aos homens²⁰⁰.

Tácito (55 – 120 d.C.) desenvolveu uma série de trabalhos que buscavam a investigação do passado, passando pela biografia (*Agricola*), um relato de caráter etnográfico (*Germania*), historiografia (*Histórias*) e a tradição analística (*Anais*). Seu desenvolvimento como historiador segue na linha das recomendações de Cícero, demonstrando uma eloquência digna de sua formação como orador²⁰¹. Em sua obra *Histórias*, na qual trabalhou com o

¹⁹³ SALLUST. **The war with Jugurtha**. Trad. J. C. Rolfe. Cambridge/ Londres: Harvard University Press/ William Heinemann (Loeb Classical Library), 1931, p. 137.

¹⁹⁴ SALLUST. **The war with Jugurtha**. *op. cit.*, p. 139.

¹⁹⁵ Conforme esclarece Gian Biagio Conte, “For Sallust historiography remains closely tied to political practice, and its greatest function is identified as a contribution to the training of the politician”. In: CONTE, Gian Biagio. **Latin Literature: a history**. Tradução Joseph B. Solodow. Baltimore/Londres: The Johns’ Hopkins University Press, 1994, p. 235.

¹⁹⁶ Segundo François Dosse, “o modelo da escritura histórica, para Salústio, encontra-se em Tucídides com o qual ele partilha o interesse pela personalidade política de exceção e o critério da moralização necessária. Ele também lhe empresta de Tucídides o procedimento da digressão explicativa assim como o gosto pelas antíteses do conflito dramático, adaptando esse modelo grego a um novo contexto, o das mentalidades romanas”. In: DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, p. 106.

¹⁹⁷ Segundo Gian Biagio Conte, “in the books *Ab Urbe Condita* Livy returned to the annalistic structure that had characterized Roman historical writing from the very beginning, implicitly rejecting thereby the monograph format of Sallust’s early works”. In: CONTE, Gian Biagio. **Latin Literature: a history**. Trad. Joseph B. Solodow. Baltimore/Londres: The Johns’ Hopkins University Press, 1994, p. 367.

¹⁹⁸ Tito Lívio, I, 4-5

¹⁹⁹ Tito Lívio I, 5

²⁰⁰ Tito Lívio, I, 10

²⁰¹ Segundo a consideração de François Dosse, “como Cícero, Tácito concebe a história como um *opus oratorium*, logo, como um gênero baseado na arte de expressão. Como ele, Tácito distingue a história da ficção pelo fato de que a história está a serviço da verdade e encontra sua razão de ser graças a sua capacidade de corrigir os costumes, por meio de uma sólida análise das causas e dos efeitos. A poética

período entre a morte Nero à de Domiciano, Tácito compreende que, após a ascensão de Otávio Augusto, houve certa falta de liberdade para o ofício do historiador, sendo a verdade sobre o passado prejudicada em virtude da ignorância e bajulação cometida pelos homens do presente; por isso que, para Tácito, aqueles que buscam o comprometimento com a verdade devem sempre falar de tudo sem parcialidade ou raiva²⁰². Novamente também a perspectiva moral entra como elemento de ressalva na escrita da história, tendo em vista que o autor aponta para o período tratado como uma época de distúrbios, de grandes dificuldades²⁰³, mas que visa compreender buscando o âmago de suas causas²⁰⁴.

Em pleno universo romano do século II d.C., o trabalho do grego Luciano de Samosata (c.125 – 181 d.C.) chama nossa atenção. Autor de um pequeno tratado intitulado *Como se deve escrever a história*, Luciano apontou neste escrito algumas das diretrizes básicas que devem orientar o trabalho do historiador. Para o autor, os escritos históricos de seu tempo estavam apresentando um elevado grau de superficialidade e arbitrariedade²⁰⁵, tornando-se meros instrumentos de elogio por parte dos aduladores, os quais pouco se importavam de contar mentiras²⁰⁶. Luciano, nesse sentido, comenta que o historiador deve ser livre de espírito, um homem que não tema nada, não atue pelo favor ou ódio e que não espere qualquer recompensa através de seu discurso²⁰⁷, pois a escrita da verdade estaria acima de tudo, um compromisso não para com os contemporâneos, mas para com aqueles do futuro que contemplarão o trabalho histórico²⁰⁸. Ao mesmo tempo, o historiador deveria trabalhar com sua linguagem e expressividade, para que seu escrito apresente clareza e inteligibilidade²⁰⁹.

histórica de Tácito permanece fiel aos grandes ensinamentos de Cícero, seja o respeito da ordem cronológica, a difusão das informações geográficas necessárias, a explicação das intenções dos atores, o relato dos acontecimentos importantes e a investigação de suas causas, assim como a vontade de dar, como exemplo, o caráter e a vida das personagens que usufruíram de brilhante reputação”. In: DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, pp.113-114.

²⁰² Tácito I, 1

²⁰³ Tácito I, 2

²⁰⁴ Tácito I, 4

²⁰⁵ LUCIANO DE SAMOSATA. **Obras III**. Tradução Juan Z. Botella. Madrid: Gredos, 1990, pp. 375 -376.

²⁰⁶ LUCIANO DE SAMOSATA. **Obras III**. *op. cit.*, p. 377. Segundo o historiador Fernando Gascó, “La ocasión para escribir este trabajo se la ofreció a Luciano una floreciente y en su opinión lamentable historiografía que había surgido a la sombra de las campañas de Lucio Vero — o más bien de sus generales — contra los partos y que tenía como objeto de consideración laudatoria tales empresas bélicas”. In: GASCÓ, F. La crisis del siglo III y la recuperación de la historia de Roma como un tema digno de ser historiado. **Studia Historica**. Historia Antigua – IV-V, 1. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986-87, p.167.

²⁰⁷ LUCIANO DE SAMOSATA. **Obras III**. *op. cit.*,p. 398.

²⁰⁸ LUCIANO DE SAMOSATA. **Obras III**. *op. cit.*,p.399.

²⁰⁹ LUCIANO DE SAMOSATA. **Obras III**. *op. cit.*, p.401.

Atuando dessa forma, o historiador escreverá aquilo que Luciano considera como uma história justa²¹⁰, a qual seja composta por relatos verdadeiros e imparciais, conseqüentemente tornando-se útil aos homens²¹¹.

Pois bem, verificamos que a concepção de uma escrita sobre o passado que visa à construção de uma memória “verdadeira” está na base do surgimento da historiografia, com Heródoto e Tucídides, se estendendo ao mundo romano e sua zona de influência. Dentre os vários exemplos de historiadores que citamos, o critério de “busca pela verdade” está, portanto, no centro motor da investigação, por isso a preocupação veemente de cada um em salientar, de modo por vezes retórico, que age indiscutivelmente com imparcialidade, crítica e objetividade. Não cabe aqui averiguar se cada autor buscou escrever devidamente a verdade em seus escritos, já que os interesses são múltiplos e percebemos a história também servindo como instrumento de idéias políticas no jogo do poder; mas sim observar a ocorrência dessa proposta ao longo da Antiguidade clássica e seu vínculo para com a função do discurso historiográfico: transmitir, de modo expressivo e agradável, exemplos do passado ao presente e futuro, para que os homens, ao enfrentarem situações semelhantes àsquelas já ocorridas, utilizassem tal conhecimento em prol de suas ações – uma concepção cíclica da história. Passamos agora ao período tardo antigo e medieval tendo em mente tais fundamentos básicos que caracterizaram o gênero histórico, avaliando de que modo um contexto em transformação adequou e atualizou as clássicas perspectivas historiográficas.

A historiografia na Antiguidade Tardia e Idade Média Ocidental

A influência crescente do pensamento cristão e o lento processo de desintegração política pela qual o Império Romano Ocidental passava são fatores importantes, próprios do contexto que emerge a partir do século II e III d.C., quando refletimos a dinâmica do pensamento historiográfico no período tardo-antigo²¹². Nosso primeiro referencial aqui é Eusébio de Cesaréia (c. 265 – 339 d.C.), autor da *Crônica*, um relato desde a época dos caldeus até a dos romanos, e da *História Eclesiástica*, um relato da época de Jesus até seu presente tempo. Eusébio desenvolveu um modelo de história universal que reflete e justifica a

²¹⁰ LUCIANO DE SAMOSATA. **Obras III**. *op. cit.*, p.408.

²¹¹ LUCIANO DE SAMOSATA. **Obras III**. *op. cit.*, p.379.

²¹² No capítulo inicial da obra *Mimesis* de Erich Auerbach há uma importante discussão comparativa entre a escrita narrativa da Antiguidade e a produzida pelos hebreus no Velho Testamento. In: AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na Literatura Ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2009.

base conceitual do pensamento cristão em ascensão²¹³, o qual teve na personalidade do Imperador Constantino (272 – 337 d.C.) seu “marco” de aceitação no universo romano. De fato, o autor emprega uma perspectiva providencialista em sua análise do passado, demonstrando a continuidade da força dos ensinamentos de Cristo até sua época, tal como uma marcha triunfante da Igreja cristã em vias de unificação até o Concílio de Nicéia, em 325²¹⁴. Nesse sentido, por exemplo, o autor entende a tradição histórica de Roma como parte fundamental de um plano, estabelecido pelo divino, visando à cristianização do mundo habitado²¹⁵. A obra de Eusébio acabou sendo traduzida, do original grego para o latim, e continuada por São Jerônimo (†c. 419), seguindo o mesmo modelo esquemático, de síntese e de reflexão teológica²¹⁶. Estendendo sua narrativa até a morte do Imperador Valente na batalha de Adrianópolis, em 378 d.C., Jerônimo acentua o papel da providência divina ao longo da história “varrendo as civilizações”, bem como o fundamental propósito que a Roma Imperial estava por cumprir, à serviço da mensagem cristã, diante de um esperado retorno de Cristo e também fim do mundo²¹⁷. Dessa forma, conforme esclarece o historiador Ciro Flamarion Cardoso, “com o início do Cristianismo, a tradição, agora judaico-cristã, mantinha o sentido linear da História herdada da Antiguidade Judaica, renovando-o e continuando-o com o passado recente da Encarnação, uma história da salvação e uma noção de Parúsia”²¹⁸.

Paulo Orósio (†c. 419) segue, em sua obra *História contra os pagãos*, o mesmo modelo de crônica universal que, remontando ao personagem de Adão e ao pecado original, traça a experiência do homem até o presente, proclamando a boa nova do nascimento de Cristo numa época privilegiada do Império Romano²¹⁹. Ao apresentar os fatos e acontecimentos relacionados à história humana em sua obra, Orósio trabalha no sentido de mostrar que a felicidade e bem estar no mundo seriam como presentes de Deus ao homem por seu bom comportamento, enquanto que a adversidade seria uma retribuição divina, justa,

²¹³ ALLEN, Michael I. Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. Leiden/Boston: Brill, 2003, p. 17.

²¹⁴ DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, p. 218.

²¹⁵ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea. In: CHALMETA, Pedro [et al.]. **Cultura y culturas en la Historia**: quintas jornadas de estudios históricos. Salamanca: Ediciones Universidad, p. 47, 1995.

²¹⁶ ALLEN, Michael I. Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 24.

²¹⁷ ALLEN, Michael I. Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 25.

²¹⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: Ensaios. *op. cit.*, p. 123.

²¹⁹ ALLEN, Michael I. Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 26.

frente à existência do pecado entre a humanidade²²⁰. Acreditava também que o Império Romano, após Constantino, estava destinado a salvaguardar o povo de Deus, o qual nunca mais seria forçado à prática da idolatria²²¹. Mas Agostinho de Hipona (†c. 430), por sua vez, demonstrava muito mais desconfiança em relação ao mundo em que vivia. Em seu trabalho intitulado *Cidade de Deus*, o autor, tunisino como Ibn Khaldun, já pregava certo desapego do homem em relação ao mundo, bem como de sua condição cidadã²²². De fato, sua compreensão sobre a origem pecaminosa do homem e à respeito do curso da história humana resulta num conhecimento sobre uma trajetória de “eras” ou “idades” rumo à consagração, ou seja, que levariam o homem do seu âmbito terrestre, de atual sofrimento, ao plano divino, a chamada cidade de Deus²²³. Nesse sentido o conhecimento do passado, da história, seria fundamental enquanto auxílio para a correta interpretação das Escrituras, ou seja, daquilo que podemos compreender sobre o plano divino²²⁴.

Seguindo a tradição de Eusébio-Jerônimo e Paulo Orósio²²⁵, o bispo merovíngio Gregório de Tours (†c.594) escreveu a obra *Histórias*, a qual combina uma narrativa de assuntos seculares com inúmeras descrições de milagres e previsões, bem como relatos

²²⁰ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea. In: CHALMETA, Pedro [et al.]. **Cultura y culturas en la Historia**: quintas jornadas de estudios históricos. *op. cit.*, p. 48, 1995.

²²¹ ALLEN, Michael I. Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, pp. 28-29.

²²² ALLEN, Michael I. Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 29.

²²³ Segundo Michael I. Allen, “Two very different understandings of human circumstances thus emerged with the help of universal historical narrative. Augustine’s metahistorical categories, if clearly understood, made familiar earthly constructs unreliable for the needs of God’s city. Orosius, who claimed Augustine’s sponsorship, powerfully asserted the providential construct of Rome’s empire and made all history, pagan or sacred, into a means of instruction, subject to the historian’s power of exegetical prophecy. Orosius met and vastly exceeded the apologetic goal of cataloguing ancient disasters. For subsequent historical expression, his work brilliantly commended the narrative form of books and chapters, and its trove of data became an omnipresent authoritative reference. Readers prized its analysis of unfailing divine punishment and reward, which invited the extension of Christian ethics into the political sphere through the use and new creation of historical writing. The practical clarity and force of Orosius’s engagement mostly overrode Augustine’s subtle theological vision. The claim of sponsorship drew the master’s authority to his student and commended the mistake of reading the City of God through Orosius’s lens and seeing the heavenly city in the Christianized empire”. ALLEN, Michael I. Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, pp. 30-31.

²²⁴ CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: Ensaios. *op. cit.*, p. 123.

²²⁵ Segundo Emilio Fernández Mitre, sem, no entanto, apresentar el “contenido complejo y filosófico de la obra de obispo de Cesarea”. In: MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea. In: CHALMETA, Pedro [et al.]. **Cultura y culturas en la Historia**: quintas jornadas de estudios históricos. *op. cit.*, p. 49, 1995.

hagiográficos²²⁶. Escrita em dez livros, segue nos quatro primeiros o modelo da crônica universal, apresentando a trajetória da Criação até o ano de 575 d.C., enquanto que nos livros restantes o autor cobre a história recente, da Gália Merovíngia. Sua obra pode ser entendida como um panorama de esclarecimento sobre a funcionalidade da sociedade cristã, da mesma forma que um indicativo dos deveres inerentes ao governante, o qual, junto aos homens da Igreja, guiam o povo para a salvação²²⁷. Nesse sentido, apresenta as várias calamidades pela qual a Gália passou como forma de castigo para uma humanidade culpada, a qual deve se redimir frente a Deus e voltar ao seu rumo²²⁸.

Sobre a perspectiva histórica dos autores tardo-antigos aqui analisados, entrevemos já importantes transformações em relação ao mundo clássico antigo. Segundo Renan Frighetto, historiador especialista na Antiguidade Tardia, autores cristãos do século IV como Agostinho, Orósio e Jerônimo sofreram forte influência do pensamento neoplatônico característico do século III, desenvolvido por Plotino, principalmente no que se refere à idéia de uma “intervenção” da vontade divina nos vários acontecimentos que permeiam a vida e história dos homens²²⁹. Ademais, o avanço técnico no suporte material dos manuscritos, agora para códices em pergaminhos, teria permitido uma mudança significativa no sentido de deslocar a gramática e à redação escrita uma função de grande importância para a produção do conhecimento histórico²³⁰, o qual agora teria principalmente nas fontes escritas, como a Bíblia latinizada, seu principal respaldo de informação²³¹. Importante também lembrarmos, recorrendo ao pensamento de François Dosse, que a História, numa continuação em relação à

²²⁶ MARTÍNEZ PIZARRO, Joaquín. Ethnic and National History ca. 500–1000. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 53; Erich Auerbach também sinaliza elementos condicionantes da narrativa produzida por Gregório de Tours. In: AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na Literatura Ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

²²⁷ MARTÍNEZ PIZARRO, Joaquín. Ethnic and National History ca. 500–1000. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 56. Conforme Ciro Flamarion Cardoso, tal conceito de “História explicita uma dialética do castigo e da intercessão”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaio**. *op. cit.*, p. 127.

²²⁸ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea. In: CHALMETA, Pedro [et al.]. **Cultura y culturas en la Historia: quintas jornadas de estudios históricos**. *op. cit.*, p. 49, 1995.

²²⁹ FRIGHETTO, Renan. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (Hispania, século VII). **Revista Historia da Historiografia**. Ouro Preto, 2010, p.73.

²³⁰ FRIGHETTO, Renan. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (Hispania, século VII). **Revista Historia da Historiografia**. *op. cit.*, p. 74.

²³¹ DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, p. 225.

Antiguidade, “permanece ‘escola da vida’; ela é uma fonte de exemplos a seguir e, nesse sentido, ela bebe na Antiguidade romana os modelos de virtude”²³².

Herdeiro dessa tradição historiográfica em constante transformação, o bispo Isidoro de Sevilha (†c. 632) leva adiante também o conceito de aplicação das “eras”, proposto por Agostinho, para o entendimento da história universal. De fato, Isidoro desempenha papel relevante para nossa compreensão da historiografia medieval, tendo em vista seu trabalho de reflexão sobre a História que realizou na obra *Etimologias*, escrito de grande difusão e influência ao longo da Idade Média²³³. O autor distingue dois tipos básicos de narrativa sobre o passado (tendo em mente uma explicação aristotélica), a fábula (um escrito ficcional) e a História (um escrito sobre o que realmente teria acontecido)²³⁴, sendo esta última a responsável pela preservação e, conseqüente, recordação do passado, tornando-o um monumento²³⁵. Da História os homens poderiam, inclusive, retirar ensinamentos, pois nela encontrariam o relato dos sucessos que tiveram lugar em tempos passados²³⁶ e que poderiam colaborar na explicação e orientação do presente²³⁷.

No mesmo sentido caminha o trabalho realizado por Beda (†c.735), já na Idade Média do Ocidente, o qual dota seu escrito, a obra *História Eclesiástica*, de um valor especial no que se refere à instrução da posteridade²³⁸. Desenvolvendo em suas análises ajustes na cronologia em relação aos estudos anteriores da história universal²³⁹, Beda deu continuidade ao uso alegórico das “eras”, assim articulando a história geral para com aquela do seu ambiente, a

²³² DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, p. 219.

²³³ DELIYANNIS, Deborah Mauskopf. Introduction. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the middle ages**. *op. cit.*, p. 3.

²³⁴ Segundo Deborah Mauskopf Deliyannis, muitos dos eruditos desta época, os quais consideramos autores de trabalhos historiográficos, tinham consciência de que a história era um tipo particular de narrativa. Poucos, porém, foram aqueles que dispuseram-se a discutir questões teóricas sobre a escrita da história, como Isidoro o fez. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf. Introduction. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the middle ages**. *op. cit.*, p. 3.

²³⁵ FRIGHETTO, Renan. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (Hispania, século VII). **Revista História da Historiografia**. *op. cit.*, p. 75.

²³⁶ FRIGHETTO, Renan. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (Hispania, século VII). **Revista História da Historiografia**. *op. cit.*, p.75.

²³⁷ FRIGHETTO, Renan. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (Hispania, século VII). **Revista História da Historiografia**. *op. cit.*, p. 77.

²³⁸ DELIYANNIS, Deborah Mauskopf. Introduction. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the middle ages**. *op. cit.*, p. 4.

²³⁹ ALLEN, Michael I. Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 33.

Inglaterra²⁴⁰, local de florescimento da Igreja²⁴¹. Também Paulo Diácono (†c.799), autor da *História dos Lombardos*, desenvolveu em seu escrito essa tendência regional no foco historiográfico, trabalhando com os lombardos, mas realizando um panorama dos francos, bizantinos, anglo-saxões e visigodos. Sua obra relata a conquista franca sobre os lombardos, compreendendo o desígnio e missão dos invasores no que se refere à defesa dos interesses da Igreja²⁴². Raoul Glaber (†c.1047) caminha no mesmo sentido na escrita de sua obra *Histórias*, na qual trabalhou, principalmente, com um recorte regional francês para o período de 900 até 1044 d.C. Sua obra compreende uma visão preocupada com o fim dos tempos, a vinda do Anticristo e o retorno de Cristo, por isso a ênfase no dever do homem cristão frente aos sinais de pecado já presentes no mundo. Dessa forma, sua escrita da história assume uma finalidade providencialista do tempo humano, anunciadora da glória de Deus²⁴³.

Dessa forma, o modelo de uma história universal que surge com Eusébio-Jerônimo²⁴⁴, situada entre outras formas discursivas que também trabalhavam com a preservação da memória²⁴⁵, ganha especial importância no medievo como forma de legitimação da moral e existência cristã na perspectiva do contínuo tempo histórico²⁴⁶, influenciando também futuros

²⁴⁰ Conforme Emilio Mitre Fernández, “La perspectiva geográfica es también limitada: la del territorio de su propia nación. Estamos, así, ante la síntesis de dos géneros: el de la historia eclesiástica y el de la historia nacional”. MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea. In: CHALMETA, Pedro [et al.]. **Cultura y culturas en la Historia**: quintas jornadas de estudios históricos. *op. cit.*, p. 49, 1995.

²⁴¹ Segundo Joaquín Martínez Pizarro “Bede’s interest centers primarily on the conversion of the English and their unification—with the other inhabitants of Britain: Scots, Picts, and Britons—under the Roman model of Christianity”. MARTÍNEZ PIZARRO, Joaquín. Ethnic and National History ca. 500–1000. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 65.

²⁴² MARTÍNEZ PIZARRO, Joaquín. Ethnic and National History ca. 500–1000. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 72.

²⁴³ DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, p. 224.

²⁴⁴ Segundo Michel Sot, “These two works are the basis of every library of the High Middle Ages, and all historical work, even ‘local and institutional’, draws its inspiration from them”. In: SOT, Michel. Local and Institutional History (300–1000). In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 90.

²⁴⁵ Compreendemos a multiplicidade de orientações que, sob modelos narrativos variados, também se preocuparam com a preservação do passado na Idade Média. Podemos citar, por exemplo, as *gesta episcoporum* (listas episcopais). Segundo François Dosse, “esse gênero, próximo e distinto das genealogias, pretende traçar as linhagens episcopais, instituindo a família do bispo. As *gesta* fazem do bispo em exercício o descendente direto do fundador santificado da Igreja local”. In: DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, p. 221. Ademais, como apontou Ciro Flamarion Cardoso, “no período que vai do fim do Império Romano do Ocidente (fim do século 5º) até o século 12, há, visivelmente, uma proliferação de hagiografias: vidas de santos, feitos de bispos, narrativas de milagres e em torno das relíquias e suas peregrinações de um santuário ou convento a outro [...]. É óbvio que as funções de tais escritos não são todas espirituais”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: Ensaio. *op. cit.*, pp. 126-7.

²⁴⁶ ALLEN, Michael I. Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 35.

escritores em seus modelos e esquematizações²⁴⁷, mas sofrendo adaptações no dimensionamento geográfico e temporal, tornando-se cada vez mais particular em seu enfoque. Por exemplo, para o ambiente germânico e cada vez mais avançando na cronologia do presente estudo, citemos o trabalho de Otto, bispo de Freising (†c.1158). Em sua obra *Crônica ou história das duas cidades*, desenvolveu a mesma linha esquemática e argumentativa da história universal, seguindo os preceitos de Orósio e Agostinho; mas compôs também a obra *Gesta Friderici Imperatoris*, na qual trabalhou com o universo dos assuntos germânicos a partir de 1152. Na França, para o mesmo tempo, verificamos o trabalho escrito por Hugo de Fleury (†c.1135), *Historia modernorum*, no qual trabalhou com a história do império franco/francês do ano de 842 até 1102. Também destacamos o escrito composto por Godofredo de Villehardouin (†c.1212), *História da conquista de Constantinopla*, no qual o autor, em língua vernácula, apresenta o relato da cruzada cristã que, desviando aos seus objetivos iniciais, acabou por atacar Bizâncio²⁴⁸.

Na Inglaterra, por sua vez, William de Malmesbury (†c.1143) escreveu, na trilha de Beda, a obra *Gesta Regum Anglorum*, trabalhando com a memória dos reis da monarquia inglesa²⁴⁹. Na Península Ibérica, Pelágio de Oviedo (†c.1153) aproveitou, dentre outros, o escrito de Isidoro, *História dos Godos*, para dar continuidade à uma escrita da história ibérica através da obra *Chronicorum*, cujo relato contempla o período de 982 até 1109

²⁴⁷ De acordo com Michael I. Allen, “other authors promptly built on the primary foundation of sacred and secular fact laid by Eusebius-Jerome, Orosius, Isidore, and Bede, in order to situate new elaborations of regional or communal history in their wider Christian and cosmic perspective. In addition to content, these continuators and creators of history emulated the rhetorical examples and devices of their predecessors. These ranged from the succinctly commented, columnar chronistic form, with or without multiple threads to begin, to the narrative mode of Augustine or Orosius, or even the Latin versions of Greek church histories devoted to Christian times”. In: ALLEN, Michael I. *Universal History 300-1000: Origins and Western Developments*. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 35.

²⁴⁸ Para François Dosse, “neste início do século XIII, Villehardouin pode ser considerado como o primeiro historiador francês na medida em que é o primeiro a exprimir-se em língua vernácula. Ele demonstra grande preocupação estilística, respeitando regras estritas de unidade e de continuidade de sua narrativa, animado pelas razões próprias dos atores, um estilo sóbrio e uma reescritura dos discursos pronunciados pelos diversos príncipes e embaixadores. Ele reata com a tradição antiga segundo a qual o historiador está autorizado a escrever por assumir responsabilidade de ordem política”. In: DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, pp.116-117.

²⁴⁹ Na opinião de Norbert Kersken, “what remains clear is that various elements and interpretatory approaches to English history developed in the years around 1120/30, which shaped English historical thought for centuries: the depiction of English history as the history of kings, the interpretation of English history as history of the British island as shaped by various peoples, and the invention of the oldest, Trojan-British period”. In: KERSKEN, Norbert. *High and Late Medieval National Historiography*. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 185.

aproximadamente²⁵⁰. Porém, os exemplos de história universal nesse enfoque particular continuam, paralelamente, surgindo e na própria Península Ibérica, onde verificamos, no reinado de Afonso X, o Sábio (1252-1284), a realização da *Primeira Crônica Geral da Espanha*, escrita em língua vernácula. Nela, a trajetória castelhana é sistematicamente relatada desde seus primórdios, em vista de sua relação inicial para com os gregos, cartagineses, romanos, vândalos, alanos, suevos e, finalmente, os godos. Voltando à Inglaterra, seguindo o trabalho já realizado por Roger de Wendover (†1236), Mateus Paris (c.1200-1259) compôs a *Chronica Majora*, uma incorporação da história inglesa na história universal. Portanto, cada vez mais sentimos a tendência em curso que projeta, para o século XIV, uma continuidade e reforço no foco particularista da escrita histórica, muitas vezes inserido dentro da história universal²⁵¹. Claro, esse processo acompanha um movimento paulatino de transformações na sociedade medieval, conforme já salientou François Dosse, para o qual até “o século XIII, especialidade de monges e dos grandes mosteiros, a história abre-se, nos séculos XIV e XV, para um público maior e mais urbano e tende a laicizar-se. [...] Mas ela ainda permanece marcada pela Providência que é o contexto de coerência de seu desenvolvimento”²⁵².

Mas e a escrita da história no ambiente islâmico? Quais suas tendências, inovações e contatos? Vamos agora então passar a conhecer a escrita da história no ambiente islâmico, a qual convivia simultaneamente com os outros estilos de escrita já apresentados.

A historiografia islâmica

Apresentaremos no seguimento duas etapas principais da produção historiográfica no Islã: *a época formativa e a época clássica*. A escrita da história no Islã começou com o

²⁵⁰ Para Norbert Kersken, “The significance of Pelayo, who stands in disrepute due to his forgeries in favor of his diocese, consists in the fact that he places the Leon-Castilian kingdom in the tradition of the Isodorian Goths for the first time and thereby postulates a ‘Spanish’ historical context”. In: KERSKEN, Norbert. High and Late Medieval National Historiography. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 186.

²⁵¹ Na opinião de Kersken, “In the fourteenth century, especially in the period from around 1310 to 1390, one observes nearly everywhere a stabilization and re-writing of earlier developed national historical concepts. In this context two phenomena can be distinguished: on the one hand, the express rewriting of base texts that had been developed in the thirteenth century; and, on the other hand, new emphases attributable above all to the embedding of national history in universal historical presentations, which were variably historiographically successful”. In: KERSKEN, Norbert. High and Late Medieval National Historiography. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 199.

²⁵² DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, p. 217.

advento da própria religião e se desenvolveu conjuntamente com sua expansão e contato com diversas culturas. Demonstraremos de maneira didática a escrita da história no Islã.

Época formativa da História no Islã

De uma história oral, fomentada pela literatura pré-islâmica e pelas recitações do *Alcorão*, passou-se a uma história escrita (*tarij*), esta sendo a *época formativa da História no Islã*. Essa transformação teve seu impulso a partir da organização dos governos islâmicos (logo após a morte do Profeta Muhammad, em 632) com os primeiros califas (*rashiduns*), os quais visavam regular e propagar suas leis; porém, tal transformação também teve respaldo em uma necessidade propedêutica: guardar as palavras do *Alcorão* e ensinar melhor as palavras do Livro Sagrado. Foi exatamente nesse sentido que se desenvolveu ainda mais a produção das *ahadiths* (histórias sobre os costumes e ações do Profeta Muhammad [c. 570-632], comprovadas como autênticas pela tradição formada por uma cadeia de transmissores de moral íntegra, a *isnad*), das *siras* (histórias não comprovadas totalmente pela tradição), dos relatos (*ajbar*) baseados em vestígios (*atar*), ademais do surgimento das primeiras biografias do Profeta Muhammad e das escritas genealógicas.

Portanto, havia uma tradição de escrita biográfica, sendo a obra mais antiga a elaborada pelo medinense Muhammad Ibn Ishac (704-767) sobre o Profeta Muhammad: *Kitab al-Maghazi* (*Livro das Campanhas Militares do Profeta*). O que hoje conhecemos desta escrita de Ibn Ishac é através da obra feita pelo sunita Abd al-Malik Ibn Hisham (m. c. 833), *Al-Sira al-Nabawiyya* (*A Vida do Profeta*). Assim Ibn Hisham consultou o registro de um dos discípulos de Ibn Ishaq, Al-Bakka'i (m. 799). Ibn Hisham alterou a estrutura original da obra de Ibn Ishac, pois em sua nova versão o autor reduziu o tamanho do trabalho, deixou de fora a história bíblica de Adão à Abraão e a descendência de Ismael até Muhammad, para além de alguns poemas livres. O trabalho original de Ibn Ishac era dividido em três partes: 1) do período pré-islâmico, perpassando o advento de Jesus Cristo e chegando até o período inicial da vida de Muhammad em Meca; 2) das atividades de Muhammad em Meca; 3) acerca das campanhas militares em Medina. Segundo Claude Gilliot, a obra de Ibn Ishac foi divulgada não de uma só vez, mas dividida em partes, sendo por isso que sua obra foi reunida posteriormente²⁵³. Essa intenção educativa religiosa permaneceu entre os omayyas de Damasco e aprimorou-se com a dinastia abássida. Ibn Khaldun nos esclarece sobre esse assunto:

²⁵³ GILLIOT, Claude. Ibn Ishaq. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006, p. 357-358.

A partir de Harun Al-Rashid e nos tempos que se lhe seguiram, a tradição oral destes textos tinha durado tanto que começou por se alterar, tornando-se premente a necessidade de compor comentários sobre o *Corão* e de colocar, por escrito, as tradições, para que não se perdessem. Precisou conhecer-se mais: os *isnad* e saber apreciar o caráter dos tradicionalistas, a fim de poder distinguir os *isnad* sãos dos que não o eram²⁵⁴.

Ainda no período formativo, citemos o historiador sunita de Kufa, Ibn Al-Kalbi (m. 821) e suas obras *Livro das Genealogias* e *Kitab Al-Asnam (Livro dos ídolos)*²⁵⁵:

Ibn Al-Kalbi (Abul Mundir Hicham), de uma família de sábios de Kufa, dedicou-se principalmente aos estudos históricos. Ele e seu pai foram censurados pelos representantes da tradição oficial e acusados de falsários. Mas a crítica moderna tomou partido em favor dos Kalbi, dando-lhes razão para muitas de suas alegações, que tinham descoberto às vezes, usando de métodos verdadeiramente científicos, como o exame das inscrições²⁵⁶.

As iniciais crônicas, em sua estrutura, começavam suas narrativas com a Criação, relatavam os tempos pré-islâmicos, chegavam até o advento do islamismo e continuavam sobre os homens de poder de uma determinada dinastia. Ou seja, as primeiras crônicas começaram com a pretensão de uma história universal e terminaram por se limitar, geralmente, a recolher informações de uma determinada época ou dinastia. Também o cádi sunita de Bagdá, Muhammad Ibn Omar Al-Uáqidi (747-823), por exemplo, compôs um escrito sobre as conquistas islâmicas partindo do surgimento da instituição do califado, assim esboçando uma narrativa cronística, resultando na obra *Kitab al-Tarikh wa'l Maghazi (Livro da História e Batalhas)*. Já Saif Ibn Omar al-Açadi, no século IX, personagem citado muitas vezes pelo historiador Al-Tabari, compôs uma obra sobre o movimento de conquistas dos primeiros muçulmanos, outra intitulada *História das Revoltas e Apostasias* e mais uma obra, *História da Batalha do Camelo*²⁵⁷. Ao mesmo tempo no Egito, o historiador sunita Ibn Al-

²⁵⁴ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1960, p.291-292.

²⁵⁵ Conferir em <http://www.answering-islam.org/Books/Al-Kalbi/> (Acesso em 22/07/2011). Lembremos que muitos dos escritos de Ibn Al-Kalbi estão presentes no *Kitab Al-Agani*.

²⁵⁶ Nota 9 dos tradutores José Khoury e Angelina B. Khoury em: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p.7.

²⁵⁷ Nota 11 dos tradutores José Khoury e Angelina B. Khoury em: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p.7.

Hakam (798-871) contemplava também a história de um acontecimento: *História da conquista de Al-Andaluz*²⁵⁸. Al-Hakam desejava buscar os fatos militares e políticos partindo da particularidade para alcançar um aspecto mais abrangente do evento narrado. Já no ambiente andaluz destacamos o historiador omaya Ibn Hayan (987-1076), exemplo de cronista de dinastias, autor da obra *Moctabas fi Tarikh al-Andalus* e de mais uma crônica chamada *Matín*²⁵⁹.

As mais conhecidas crônicas do Islã pertencentes à época formativa são de autoria de Al-Tabari (839-923), historiador de origem persa, o qual, muito cedo, com sete anos de idade, já aprendera as lições corânicas; quando adulto, por volta de 856, ficou em Bagdá por dois anos fazendo novos estudos na *Casa da Sabedoria*, sendo que, depois de muito tempo, já em 870, retorna a esse local como mestre. As especialidades temáticas do historiador Al-Tabari eram: teologia, história e comentários corânicos. As duas obras mais conhecidas de Al-Tabari são: *História dos Profetas e dos Reis* e a obra *Comentário sobre o Alcorão (Tafsir)*²⁶⁰. Nessa mesma época, o historiador Al-Yaqubi (m.971) tinha a pretensão de organizar de modo objetivo as tradições e os fatos escritos pelos antigos escritores islâmicos.

Um modelo de escrita sob a forma de recolhimento de dados, o qual mistura o inicial modelo de escrita cronística com a genealogia e a biografia, é a produção de Ibn Al-Nadim (m.998) em seu *Al-Fihrist (Index)*. Em seu livro Al-Nadim recolheu toda uma bibliografia islâmica anterior ao século X, tendo em vista que muitas obras estavam sendo destruídas pelo tempo e pela alteração dos copistas. Neste trabalho, que possui dez capítulos, é interessante observar as temáticas escolhidas e empregadas: as lições corânicas; a gramática da linguagem árabe; a genealogia dos escritores anteriores ao autor, incluindo historiadores; os poetas e suas poesias do período pré-islâmico; os homens de poder das dinastias dos omayyas (661-750) e dos abássidas (750-); as teologias islâmicas (a cética e a mística); aspectos da jurisprudência; considerações sobre o conhecimento advindo das leituras e traduções dos clássicos da Antiguidade; as formas de arte (contadores de estórias, atores de rua e mágicos); sobre os povos de sua época não islâmicos e, ao final da obra, um estudo sobre a Alquimia. Essa

²⁵⁸ AL-HAKAM, Ibn. **History of the conquest of Spain**. Tradução da língua árabe por John Harris Jones. (edição bilíngüe). London: Williams & Norgate, 1858. O referido historiador obteve tal documento através da transcrição feita por seu Professor Ewald em 1829.

²⁵⁹ Nota 14 dos tradutores José Khoury e Angelina B. Khoury em: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p.9.

²⁶⁰ JUDD, Steven C. Al-Tabari. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. *op. cit.*, 2006, p. 791-792.

descrição geral dos capítulos demonstra a organização da escrita do modelo de Bagdá, local de florescimento de uma nova e pujante intelectualidade.

Época clássica da escrita da História no Islã

Por volta do século X presenciamos o iníio da *época clássica da escrita da História no Islã*, em que se aperfeiçoam as biografias, se instiga uma busca pela ordem cronológica objetiva e se rastreiam as dinastias dos poderosos com mais intensidade²⁶¹. No entanto, sabemos que os historiadores islâmicos não se especializavam em apenas um tipo de gênero, mas sim empregavam vários ao mesmo tempo, às vezes até mesclando as três categorias de narrativas referidas. Neste tópico demonstramos a prevalência de um dos três gêneros em alguns historiadores, mas tendo justamente a consciência da inteligibilidade de todas para o escritor.

Pois bem, nessa segunda etapa ganha espaço as histórias autenticadas fundamentalmente pela *isnad*, como demonstra o historiador Diego Melo Carrasco:

Por otra parte, el desarrollo historiográfico en el islam se ha expresado a partir de una disciplina denominada *tarij*. Este concepto es comúnmente traducido por ‘historia’ y su desarrollo podría rastrearse en los primeros siglos de la expansión del mundo musulmán: cuando se manifestó un interés por el pasado, de recopilación y de escritura de informaciones de toda clase (*ajbar*: relatos, informaciones; *atar*: huella, vestigios, declaraciones, obras; *hadith*: dichos, hechos, narraciones, tradiciones). Así entonces, entre el siglo I y el siglo IV de la Hégira (siglo VII al siglo X d.C.), el islam acumuló un vasto saber sobre el tiempo, el cual tiene raíces árabes, pero se enriquece con los aportes indios, egipcios y griegos, nutriéndose, además, de los trabajos de astrónomos y geógrafos. Desde el siglo II (del siglo VIII d.C.) se modernizan las técnicas de datación, el orden cronológico y la elaboración de cuadros y esquemas. Por otro lado, la base de la construcción histórica se hace en función del relato – *jabar* –, el cual es tomado tal y como lo registra la tradición oral o la escrita. Por lo tanto, la tarea en la hermenéutica es llegar a autenticar o validar los relatos mediante la crítica de los mismos y la verificación de los transmisores. La base de lo anterior es el sistema aplicado también en las ciencias del *hadiz*, en cuanto el centro del mismo – *matn* – es validado en función de la cadena de transmisores – *isnad*. En relación a los géneros historiográficos destacan la biografía, la crónica y la genealogía²⁶².

²⁶¹ MELO CARRASCO, Diego. Una aproximación al mundo de Ibn Jaldún: Precursor medieval de la Historia de las civilizaciones. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p. 138-139, 2008.

²⁶² MELO CARRASCO, Diego. Una aproximación al mundo de Ibn Jaldún: Precursor medieval de la Historia de las civilizaciones. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p. 138-139, 2008.

No Islã os acontecimentos históricos eram entendidos como resultados de leis, estas dirigidas por Allah²⁶³. Os homens deveriam seguir a esquemática proposta por Deus dentro de um pensamento escatológico providencialista. Assim, a escrita da História no Islã do período clássico girava em torno de três categorias: a biografia, a crônica (de caráter universal) e a genealogia²⁶⁴. No entanto, para além delas havia a preocupação em se estudar a geografia, as escolas jurídicas e filosóficas, a exegese corânica, as regras oriundas da jurisprudência, compreender a burocracia islâmica e a arte da literatura (pré-islâmica e islâmica). Chase F. Robinson nos chama a atenção justamente para essa ampla formação do historiador islâmico, a qual compreende vários aprendizados simultâneos²⁶⁵. Melo Carrasco também nos esclarece:

En relación a los géneros historiográficos destacan la biografía, la crónica y la genealogía. Las primeras son la manifestación más antigua, y comienzan con la biografía del Profeta elaborada por Ibn Ishaq en el siglo VIII. Ésta iniciará el género denominado de *Sirat*. Las segundas se consolidarán como forma oficial de atestación histórica a partir del siglo XI. Preponderante será dentro de este género el *Kitab ar-rusul wa-l muluk* (*Libro de los profetas y los reyes*) de al-Tabari. Corresponden a un tipo de historiografía oficial que pretende dejar Constancia de los principales hechos llevados a cabo por los gobernantes. En algunos casos, son obras hechas a pedido que siguen un determinado esquema y tienden a ensalzar la figura de quien las encarga. Otro género menor es el de la *Rhila*, o literatura de viaje, la que se refiere, fundamentalmente, al relato de una peregrinación. De éstas las más reconocidas son las de Ibn Yubair y la de Ibn Batuta. Ambas son fuentes riquísimas para entender las sociedades musulmanas orientales, y testimonios especialmente útiles para aquellos musulmanes impedidos de peregrinar por diversos motivos, aportando sensaciones e imágenes que suplían de alguna forma esta falencia, permitiendo al lector ‘viajar con la imaginación’²⁶⁶.

É interessante observar a existência de uma literatura de viagem, *rhila*, que compunha um estilo narrativo histórico e que foi representado, especialmente, conforme citado por Melo Carrasco, pelo andaluz Ibn Yubair (1145-1217) e pelo berbere de Tanger, Ibn Batuta (1304-

²⁶³ Entendimiento de M. Behesti e citado por Diego Melo Carrasco. In: MELO CARRASCO, Diego. Una aproximación al mundo de Ibn Jaldún: Precursor medieval de la Historia de las civilizaciones. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún.** *op. cit.*, pp. 138, 2008.

²⁶⁴ ROBINSON, Chase F. **Islamic Historiography.** Londres: Cambridge University Press, 2003, p.55.

²⁶⁵ ROBINSON, Chase F. **Islamic Historiography.** Londres: Cambridge University Press, 2003, p.59.

²⁶⁶ MELO CARRASCO, Diego. Una aproximación al mundo de Ibn Jaldún: Precursor medieval de la Historia de las civilizaciones. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José L. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún.** *op. cit.*, pp. 139-140, 2008; Para mais informações sobre o gênero de *rhila*: BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV):** O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.

1368). Já o estilo *autobiográfico* de Ibn Khaldun permanece um ineditismo, pois o sábio historiador parecia ter consciência de sua importância para o seu presente e futuro.

Já o cronista Al-Maḡudī (871-956), nasceu em Bagdá e morreu em Fustat, no Egito. Além de historiador, foi viajante e geógrafo, tendo escrito em Basra a obra *Muruj adh-dhahab wa ma'adin al-jawahir* (*Os prados de ouro e as minas de pedras preciosas*). A estrutura da obra de Maḡudī, *Muruj adh-dhahab wa ma'adin al-jawahir*, inicia-se com um levantamento dos historiadores e cronistas conhecidos pelo autor. Depois ele passa para a narrativa hebraica da criação do mundo e de seus principais governantes, tais como David e Salomão. Nesse ínterim, relata a história da fundação do islamismo com o Profeta Muhammad. Em seguida, Maḡudī passa a analisar a história da Índia, a fazer estudos geográficos e climáticos sobre o mar Mediterrâneo, o litoral de Constantinopla e o mar Cáspio. Além disso, Maḡudī relata a história de vários povos: dos chineses, turcos, sírios, persas, gregos, romanos, bizantinos, egípcios, eslavos, francos, andaluzes, lombardos e dos curdos. Maḡudī também faz uma análise sobre as arquiteturas dos indianos, gregos, romanos, eslavos e dos sabeus de Harran. Na continuidade, existe um aprofundamento da biografia do Profeta Muhammad, um levantamento dos califas até a época do próprio Maḡudī e um relato sobre suas viagens pela Síria, Palestina, Pérsia, Armênia, Mar Cáspio, Índia, Ceilão, Omã, o mar da China e África do Leste até Madagascar. Maḡudī também entrou em contato com a religião judaica, cristã, hindu e zoroastriana. Ele é considerado o fundador do modelo cronístico clássico enciclopédico e se interessava pela filosofia islamo-helênica, a poesia, a controvérsia, o comércio, a navegação e a história natural. Outras obras escritas por Maḡudī foram: *Akhbar az-zaman* (*A História do Tempo*) e o *Kitab at-tanbih wa al-ishraf* (*O Livro das Advertências*)²⁶⁷.

Em Al-Andaluz temos um exemplo de uma obra de estrutura genealógica mais elaborada: *A conquista da Andaluzia*, redigida pelo erudito andaluz, Ibn Al-Kouthyia (m. 977). O historiador Al-Kouthyia nasceu em Sevilha e também viveu em Córdoba, onde

²⁶⁷ Al-Maḡudī tinha consciência da prática histórica que possuía diversas versões: “Um dos recursos dessa prática, fundamental na recolha dos relatos dos *hadites* do profeta Maomé, era o *isnad*, que consistia no encadeamento de testemunhos que efetuavam uma regressão temporal linear – ‘ouvi de fulano, que ouviu de beltrano, que ouviu de sicrano, que ouviu de alano etc’. Eventualmente, os historiadores muçulmanos utilizam, além do princípio de regressão temporal, o da dispersão geográfica (...). Ao lado disso, outro recurso, mais comum nas obras de *adab* (decoro), é a citação de fonte escrita precedida da fórmula ‘li (ou fulano disse ter lido) em certo livro da Pérsia (ou da Índia, ou da Grécia) etc’”. In: JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma poética em ruínas. *op. cit.*, 2006, p. 17-18. Temos acesso à obra de Al-Maḡudī *Os prados de ouro e as minas de pedras preciosas*: A Société Asiatique publicou a partir de 1861 a 1877 o *Muruj adh-dhahab wa ma'adin al-jawahir* na língua árabe e francesa, sob a coordenação e tradução de Charles Barbier de Meynard (1826-1908) e Abel Pavet de Courteille (1821-1889), os tomos I, II, III. Depois a tradução ficou sob a responsabilidade de Charles Barbier de Meunard (tomo IV ao IX). Publicação: MAḢUDÍ. *Livre des prairies d'or et des mines de pierres précieuses (tomo I-IX)*. Paris: Société Asiatique, 1861-1877.

aprendeu muitas de suas lições. Era tataraneto de Witiza (Ghaytacha) por meio da linhagem de Sara, a Goda, filha por sua vez de um dos herdeiros de Witiza, Alamundo. Dessa filiação deriva seu nome, Al-Kouthya, que significa *o filho da Goda*. Em sua obra acerca da conquista de Al-Andaluz²⁶⁸, o historiador contempla tal acontecimento de forma breve para se deter, especificamente, na história de sua própria família, buscando assim uma espécie de legitimação para seus antepassados godo-islâmicos por meio da escrita *genealógica*. O referido historiador Al-Kouthya se interessava muito pela literatura e história política andaluza. Com um estilo mais crítico e menos retórico, o historiador sevilhano tinha um apurado olhar questionador sobre os fatos históricos, detectando neles a variedade de possibilidades interpretativas. Também chama nossa atenção a produção do historiador Ibn Al-Rakik (m. 952) que escreveu uma *História de Ifriky*a e uma genealogia dos grupos berberes no Norte de África.

Para além desses autores, citemos a produção no estilo cronístico do historiador persa Ibn Miskawayh (932-1030). Neo-platonista, foi muito influenciado pelos filósofos da *falsafa*, resultando em sua obra de história *Tajarib al-umam* (*Experiência dos Povos*). Dentro desse estilo de narrativa estão os escritos do damasceno Al-Qalanisi (m.1160): *Mudhayyal Ta'rikh Dimashq* (*Continuação das Crônicas de Damasco*)²⁶⁹. Inclusive, Al-Qalanisi continuou as crônicas iniciadas anteriormente pelo historiador Hilal Ibn Al-Muhassin al-Sabi (969-1056). Outros historiadores que dão continuidade a essa estrutura de crônicas são o curdo Ibn Al-Athir (1160-1231), o qual conheceu Saladino e escreveu sua obra-prima, *Al-Kamil fi Tarikh* (*Uma História Completa*) e Baha al-Din Ibn Shaddad (m.1235), que escreveu uma narrativa sobre os feitos de Saladino intitulada *Al-Nawadir al-Sultaniyya wa'l-Mahasin al-Yusufiyya* (*Uma Preciosa e Excelente História sobre Saladino*). Ao lado desses historiadores se apresentam os sírios Ibn Al-Adim (1192-1262), que escreveu uma *História de Alepo* e Ibn Khallikan (1211-1282), este escreveu a seguinte obra: *Wafayat al-a'yan wa-anba abna az-zaman* (*Mortes dos homens eminentes e a História dos filhos de suas épocas*), trabalho composto entre 1256 a 1274²⁷⁰.

²⁶⁸ AL-KOUTHYIA, Ibn. **La conquête de L'Andalousie**. Tradução francesa de M. Cherbonneau. Paris: Journal Asiatique, 1853.

²⁶⁹ ROBINSON, Chase F. **Islamic Historiography**. Londres: Cambridge University Press, 2003, p.143. Al-Qalanisi foi uma importante testemunha do início das Cruzadas depois da já concretizada experiência bizantina de Anna Comnena.

²⁷⁰ ROBINSON, Chase F. **Islamic Historiography**. Londres: Cambridge University Press, 2003, p.xv.

Historiografia no século XIV: a ênfase na verdade

Propomos para o presente momento caracterizar algumas das principais tendências subjacentes ao fazer histórico que o século XIV mediterrânico recepcionou e apresentou, buscando aquele que seria um “contexto intelectual” próprio do momento e que, certamente, deve ser levado em consideração no momento de nossa análise do pensamento historiográfico de Ibn Khaldun. Nesse sentido, nosso foco recai na produção historiográfica de vertente francesa (Jean Froissart), espanhola (Pero Lopez de Ayala) e portuguesa (Fernão Lopes), como exemplos para o medievo ocidental, e, para o ambiente muçulmano, no trabalho dos historiadores como o granadino Ibn Al-Khatib e dos egípcios Al-Maqrizi e Ibn Al-Furat.

Na orientação cada vez mais particularista da historiografia medieval ocidental, vemos no ambiente francês o surgimento das chamadas *Grandes chroniques*. Compostas entre os séculos XIII e XIV, narravam a história da França e de seus reis desde a origem troiana (um mito fundador) até aproximadamente o ano de 1380. Na compreensão de François Dosse, porém, ocorre nesse instante um movimento interessante: o fazer histórico deixa os *scriptorium* dos mosteiros para encontrar seu espaço no ambiente citadino em ascensão, mais especificamente nas cortes principescas, onde os historiadores escrevem um gênero cronístico de grande cuidado narrativo e no qual “desenvolvem certas anedotas significativas, procuram as causas e utilizam as regras retóricas para ‘historiar a matéria’, como diz o cronista Froissart”²⁷¹. De fato, tendo por seu público principal uma antiga nobreza de guerra, Jean Froissart (1337-1404) foi um grande valorizador dos ideais cavaleirescos, um cronista que, numa perspectiva moralizante, transmitia ao futuro a noção de honra e tradição militar pertencente à nobreza. Relatou as guerras de 1327 (advento de Eduardo III) até a morte de Ricardo II, em 1400, nas chamadas *Chroniques de France, d’Angleterre et des pais voisins*, escritas entre os anos de 1370 e 1400. Durante esse tempo, transitando entre diferentes patrocinadores, escrevia seu texto em função de cada novo momento e interesse²⁷², para tal mesclando a compilação de escritos e a informação oral disponível, esta sendo recolhida de testemunhas oculares em diferentes lugares do conflito anglo-francês²⁷³. No entanto, durante essa tarefa, conforme ressaltou François Dosse, “a verdade factual frequentemente é

²⁷¹ DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, p.119.

²⁷² Sobre Froissart, a historiadora Marie-Paule Caire-Jabinet, acrescenta que “seu relato, cheio de vivacidade, evolui de acordo com os interesses de seus protetores, a rainha Filipa, esposa de Eduardo III, e depois da morte desta em 1369, o duque Wenceslau de Luxemburgo”. In: CARIE-JABINET, Marie-Paule. **Introdução à historiografia**. *op. cit.*, p. 45.

²⁷³ CARDOSO, **Ciro Flamarion**. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: Ensaios. *op. cit.*, p. 130.

sacrificada em proveito da eficácia do relato, a beleza dramática e efeitos provocados no leitor”²⁷⁴. Do seu modo, Froissart torna-se um importante referencial para compreendermos o momento pelo qual passava a historiografia, bem como o responsável por escrevê-la, no século XIV medieval: a ascensão do cronista régio atuando nas cidades.

Em Castela e Leão, a tradição cronística desenvolveu-se na linha já estabelecida sob a orientação do monarca Afonso X, o Sábio (r.1252-1284). Assim, a chamada *Segunda Crónica General*, de 1344, e *Tercera Crónica General*, de 1390, demarcam a continuidade de um modelo no qual se enraíza a tradição castelhana. No ambiente aragonês visualizamos iniciativas nesse mesmo sentido, tal como a crônica (composta provavelmente sob influência política de Pedro IV, o Cerimonioso) que relata a história da Península Ibérica desde suas origens míticas, passando a centrar no tom regional, em uma narrativa dos reis de Aragão a partir de Ramon Berengar IV (1131–62) até Alfonso IV (1327–36), pai de Pedro IV²⁷⁵. Dentre aqueles dedicados à prática da historiografia no ambiente ibérico do século XIV, merece uma atenção especial o historiador Pero Lopez de Ayala (1332 – 1407). Atuando como cronista régio e diplomata, transitando entre diferentes patrocinadores conforme a ida e vinda de novos governantes, escreveu uma série de crônicas sobre os reinados de Pedro I de Castela (“o Cruel”), Enrique de Trastamara (Enrique II de Castela), Juan I de Castela e outra, inacabada, sobre Enrique III de Castela, todas reunidas sob o título *Historia dos reis de Castela*. Apresentando conhecimento sobre autores clássicos e medievais²⁷⁶, Ayala desenvolveu sua análise histórica, especialmente quando comparado a Froissart, através de um tom mais rigoroso, pois sua preocupação não residia apenas na exaltação do valor cavaleiresco, mas sim na investigação dos feitos e de suas circunstâncias. De fato, o autor compreende que a memória dos homens, por ser muito fraca, necessitava ser devidamente preservada pelos homens de saber, para que todos aqueles, ao relembrares dos grandes acontecimentos do

²⁷⁴ DOSSE, François. **A História**. *op. cit.*, p. 120.

²⁷⁵ Para Norbert Kersken, “The work is in the end a history of the crown of Aragón, which nonetheless attests no autochthonous formation of tradition but, rather, builds upon a common Spanish point of departure, similar to Castilian historical thought”. In: KERSKEN, Norbert. High and Late Medieval National Historiography. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. *op. cit.*, p. 202.

²⁷⁶ O conhecimento de Pero López de Ayala era amplo, tal com Ibn Khaldun, ele teve acesso à obras como de Tito Lívio (foi o tradutor de parte das *Décadas*), Santo Agostinho, Boécio (tradutor de *De consolacione philosophiae*), São Gregório (tradutor de *Morales*), São Isidoro (tradutor de *De summo bono*), Egidio Romano, Boccaccio (tradutor de *Caída de príncipes*) e leitor de *Estoria de España* de Afonso X, o Sábio. O poeta castelhano Pero Ferrús dedicou à Ayala uma de suas cantigas em 1380. O *canciller* foi testemunha de um tempo em que ocorreu o Cisma do Ocidente, a Guerra dos Cem Anos (1337-1453), da intensa utilização dos livros clássicos e do aumento da autoridade real.

passado, pudessem agir de boa fé no presente²⁷⁷. Ou seja, uma visão de que a história, escrita sob a égide da verdade²⁷⁸, teria muito a ensinar aos homens, cumprindo o seu objetivo de caráter legitimador em relação ao passado e aos personagens dele resgatados – uma concepção instrumental da escrita histórica.

Igualmente cronista régio, mas habitante do reino português, foi o historiador Fernão Lopes (c.1378 – 1479)²⁷⁹. Atuando no ambiente de corte, orientado para o trabalho investigativo sobre o passado pelo rei Dom Duarte (1433-1438), escreveu uma série de crônicas contemplando a história dos reis Dom Pedro I (1357-1367), Dom Fernando (1367-1383) e Dom João (1385- 1433), visando o fortalecimento da memória em torno do momento de ascensão da Dinastia de Avis, legitimando assim seus sucessores. Guarda-mor da *Torre do Tombo* no ano de 1418, conhecedor dos clássicos, teve ao seu acesso uma grande quantidade de documentos para a composição de seus escritos, pretendendo, ao deixar de lado a parcialidade que, segundo ele, muitos praticavam, escrever nada mais que a verdade, afastando-se de qualquer mentira voluntária²⁸⁰. Ressalta, porém, a possibilidade de algum erro, mas unicamente em virtude de alguma informação descuidada proveniente de velhos escritos²⁸¹. Também, para o autor, sua obra não possui o cuidado narrativo que muitos procuram, mas antes cabe a ele apresentar a verdade do que estilizar falsidades²⁸². Nesse sentido, como projeto para sua obra, ressalta a importância de ordenar e apresentar os grandes feitos, dignos de lembrança, acerca dos monarcas portugueses²⁸³. Como percebemos, as semelhanças entre Ayala e Fernão Lopes são muitas, principalmente no que se refere à posição de cronista ou historiador “oficial”, o qual se prestava a resgatar e escrever sobre um determinado momento do passado em vista de possíveis motivações políticas. Mesmo assim, o critério sempre proposto era o de busca pela verdade dos acontecimentos, um argumento retórico que, do ponto de vista prático, corroborava no reforço de autoridade ao escrito.

²⁷⁷ AYALA, Pero Lopez de. **Crônicas de Los Reyes de Castilla**: Don Pedro, Don Henrique II, Don Juan I y Don Henrique III. Tomo I. Madrid: Imprensa de Don Antonio de Sancha, 1779, p. XXIX.

²⁷⁸ AYALA, Pero Lopez de. **Crônicas de Los Reyes de Castilla**: Don Pedro, Don Henrique II, Don Juan I y Don Henrique III. Tomo I. *op. cit.*, p. XXX.

²⁷⁹ Para um estudo aprofundado sobre a escrita de Fernão Lopes e Ayala, ver: GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Estudo das representações de monarca nas Crônicas de Fernão Lopes (séculos XIV e XV): O espelho do rei: “- Decifra-me e te devoro”**. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.

²⁸⁰ LOPES, Fernão. **Chronica de El-Rei D. João I**. Vol. I. Lisboa: Escriptorio, 1897, p. 17.

²⁸¹ Idem, *ibidem*.

²⁸² LOPES, Fernão. **Chronica de El-Rei D. João I**. Vol. I. *op. cit.*, p. 17-18.

²⁸³ LOPES, Fernão. **Chronica de El-Rei D. João I**. Vol. I. *op. cit.*, p. 18.

No ambiente muçulmano do século XIV encontramos historiadores que se valeram de uma riqueza de conhecimentos advindos da cultura urbana em que estavam imersos, como bem ressalta Maya Shatzmiller, para a produção do conhecimento histórico:

Para el historiador del siglo XIV no fue fácil dar una interpretación histórica significativa del mundo en el que vivía. En al-Andalus, estuvieron duramente presionados para interpretar la inestabilidad, las discusiones internas, la pérdida de territorio y la inseguridad. En el Marruecos meriní, tuvieron que ocuparse de los asesinatos de miembros de la familia real a manos de otros integrantes de la misma dinastía, dejando a un lado el apoyo a instituciones religiosas y los modelos cambiantes de selección de las élites. Ante el deterioro de las condiciones políticas en todo el Occidente islámico, respondieron desarrollando aspiraciones étnicas, locales y regionales, y con movimientos sociales, religiosos y culturales. El siglo XIV ayudó a crear una serie de grandes historiadores que respondían a todo esto, sin embargo fue Ibn Jaldún el que tuvo más éxito, al transformar el sentido del carácter fundamental de la historia de la sociedad humana en una ciencia con sus propias reglas. El historiador del siglo XIV estaba bien rodeado. El universo que Ibn Jaldún compartió con sus colegas ya era muy cosmopolita. Comprendía el Oriente islámico, el Norte de África y al-Andalus, incluyendo regiones que habían pasado al dominio cristiano y que habían nutrido a generaciones de intelectuales islámicos. En ese momento, el panorama político del Norte de África y de al-Andalus había llegado a estar, incluso, más íntimamente unido que antes, y ambas sociedades, unidas, habían empezado a compartir afinidades políticas y culturales que expresaron en multitud de facetas literarias²⁸⁴.

Nesse sentido citemos, por exemplo, Ibn Al-Khatib (1313-1374), vizir do sultão granadino nazarí Muhammad V e amigo de Ibn Khaldun, conhecido por sua *História de Granada* (uma coletânea de mais de 60 livros)²⁸⁵. Ibn Al-Khatib pertencia a uma família muito rica e culta, os Al-Salmani, que estavam presentes em Al-Andaluz desde a época omaya²⁸⁶. O pai do referido historiador granadino, Abd Allah, foi um exímio literato e médico. Ibn Al-Khatib, que tinha uma formação malikita, ficou conhecido como um famoso historiador e poeta de seu reino. Segundo Shatzmiller: “Los historiadores y sus receptores vieron en la escritura de la historia una misión para la Humanidad, como Ibn al-Jatib, el famoso colega de Ibn Jaldún, dijo en su crónica de Granada, *al-Ihata fi ajbar Garnata*: ‘...el

²⁸⁴ SHATZMILLER, Maya. Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El Legado Andalusi, p. 362, 2006.

²⁸⁵ KHATIB, Ibn Al. **Al-Ihata fi Akhbar Gharnata** (História de Granada). Edição de Muhammad Abd Allah Inan. Cairo: Maktabat al-Khanji, 1978.

²⁸⁶ SOBH, Mahmud. Ibn Jaldun e Ibn al-Jatib. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p.123, 2008.

arte de la historia es un objeto de deseo para el ser humano”²⁸⁷. A escrita de Ibn Al-Khatib era profundamente influenciada pela literatura, por isso são muitas as odes (*muachahat*) que nos deixou de herança. Além das poesias, Ibn Al-Khatib escreveu obras sobre o sufismo, jurisprudência, medicina, geografia de viagens, biografias de poderosos e acerca da História. A escrita da história para Ibn Al-Khatib estava marcada pelo modelo cronístico, genealógico e biográfico. O interesse de Ibn Al-Khatib em sua *História de Granada* era demonstrar a grandeza do governo nazarí e o adorno dessa escrita histórica era sua licença poética.

Já o historiador egípcio Al-Maqrizi (1364-1442) foi inspirado pela escrita crítica da história de Ibn Khaldun²⁸⁸. Al-Maqrizi foi um historiador nascido no Cairo que ocasionalmente servia a Dinastia Mameluca do Egito e da Síria. Quando no cargo de *muhtasib* (encarregado da polícia municipal) denunciou, por conta de seu espírito crítico, as irregularidades das ações de alguns guardas da cidade do Cairo. No entanto não obteve resultado, pois percebeu que o poder mameluco é quem comandava as ações dos funcionários, e não ele. Assim se afastou da vida pública para dar aulas em Damasco. Inspirado pelas obras de Ibn Khaldun, se dedicou a escrever a História (*tarikh*) buscando a verdade. Al-Maqrizi escreveu uma história sobre a dinastia Ayúbida e Mameluca intitulada *Kitab Al-Suluk*²⁸⁹, colocou sob a pena biografias, pequenos tratados criticando o comportamento da guarda municipal do Cairo e sobre a diferença entre o governo dos Omayas com dos Abássidas. O também historiador mameluco Ibn Al-Furat (m.1405) foi escritor de uma história, de sentido universal, denominada *Tarikh al-Duwal wa-l Muluk*²⁹⁰. Nesse trabalho, Al-Furat apresenta um panorama sobre as dinastias Ayúbida, Mameluca e detalhes sobre a época das Cruzadas. Al-Maqrizi se utilizou dessa obra de história de Al-Furat para escrever sua história sobre as dinastias reinantes no Cairo²⁹¹. A escrita de Al-Furat demonstra um interesse pelo significado econômico e político dos fatos e das leis que regulavam o grupo próximo do sultanato mameluco. Vemos nesses autores islâmicos, assim, um interesse que é local para com seus governantes. Ibn Al-Khatib escrevia uma história particular que buscava legitimar os nazaríes,

²⁸⁷ SHATZMILLER, Maya. Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). *op. cit.*, p. 362, 2006.

²⁸⁸ SCHULTZ, Warren C. Al-Maqrizi. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006, p. 478-479; AFEES DIAB, Mohamed. Ibn Jaldún y sus lectores. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp.23-24, 2008.

²⁸⁹ AL-MAQRIZI. **Kitab Al-Suluk**. Edição de Lajnat al-Ta’lif wa al Tarjamah, 1942.

²⁹⁰ http://muslimheritage.com/topics/default.cfm?ArticleID=512#Ibn_Al-Furat (Acesso em 04/08/2011).

²⁹¹ SCHULTZ, Warren C. Al-Maqrizi. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006, p. 343.

incluindo aí elementos da ode poética. Já Al-Maqrizi e Al-Furat parecem mais próximos da esquemática khalduniana (oscilando entre a proposta universal de Ibn Khaldun na *Muqaddimah*²⁹² e seus interesses locais), o primeiro foi discípulo direto de Ibn Khaldun e foi a busca da verdade que esteve como elemento vital de sua escrita da História; o segundo, Al-Furat desejava compreender o comportamento político e econômico de seu próprio tempo. Este um momento, como era para Ibn Khaldun, marcado por pestes, batalhas, mudanças políticas, mas também da existência de homens da pena reflexivos – tanto para os cristãos como para os islâmicos – que desejavam buscar a verdade sobre o passado, para assim compreender melhor as vicissitudes de suas épocas.

Perspectivas e sintomas da historiografia medieval do século XIV

De nosso estudo sobre a trajetória do fazer histórico, de suas raízes na Antiguidade até o medievo ocidental e islâmico, levamos à nossa análise da teoria e metodologia da história de Ibn Khaldun uma série de pressupostos para melhor compreendermos e avaliarmos suas principais idéias – buscando sempre relacionar Ibn Khaldun ao passado distante e recente, a escrita da história no XIV mediterrâneo, época que demonstra uma integração de diversos olhares sobre a História. Apontamos que, para os historiadores da Antiguidade grega e romana, existia um critério de busca pela verdade no que se refere à escrita dos grandes feitos e acontecimentos do passado. De fato, no pensamento deles, ao se analisar as causas e efeitos de cada circunstância ocorrida, poderíamos encontrar lições e exemplos para as ações do homem no presente, uma percepção utilitária para o discurso histórico. Tal pensamento o encontramos também sendo desenvolvido ao longo da Idade Média. No entanto, ainda que esses historiadores medievais pretendessem, utilizando-se de critérios mais ou menos rigorosos, encontrar e escrever a verdade em seus escritos, como muitos salientaram retoricamente no prefácio de suas obras, eles acabavam muitas vezes mesclando, numa mesma narrativa, elementos da realidade plausível, constatáveis, junto com aspectos da fantasia, míticos e sobrenaturais.

De fato, cada época tem sua mentalidade, na qual entrevemos diferentes crenças e visões de mundo, as quais modelam a percepção e explicação do universo visível e invisível. Por isso, não podemos de forma alguma “julgar” o modo como os historiadores da

²⁹² Ibn Khaldun depois de escrever a *Muqaddimah* com pretensão de uma História Universal pôs sob a pena a *História dos Berberes* (uma história particular). Portanto, Ibn Khaldun estava inserido na circularidade de idéias que levavam os historiadores do século XIV transitarem da escrita universal à particular da história.

Antiguidade e Medievo escreveram a história, mas sim compreendê-la dentro de sua especificidade. Ibn Khaldun, erudito e viajante, de vasta formação, não foi um homem alheio ao seu tempo e certamente tinha consciência do modo como os homens do passado e de seu presente pensavam e estavam desenvolvendo a pesquisa histórica. Será agora, através da análise de sua proposta historiográfica, que poderemos conhecer melhor o momento pelo qual passava a historiografia do século XIV, entre vendo quais tendências sobre a prática do fazer histórico que Ibn Khaldun estava resgatando, preservando, transformando e criticando.

CAPÍTULO IV

A ESCRITA E O SENTIDO DA HISTÓRIA NA *MUQADDIMAH* DE IBN KHALDUN

A História é um dos ramos dos conhecimentos humanos que se transmitem de geração a geração. (Tesouro de ensinamentos), ela atrai estudantes e estudiosos dos países mais longínquos que acodem pressurosos para ouvirem-lhe as lições.

Ibn Khaldun (Muqaddimah I, p.3).

Antes de, propriamente dito, iniciarmos a análise do documento, devemos refletir acerca das influências teóricas que Ibn Khaldun poderia realmente ter sofrido, em relação ao quadro de tradição historiográfica apresentado no capítulo anterior, para formular sua metodologia historiográfica. Nesse sentido é que ressaltamos aqui o itinerário de saber entre o mundo clássico e o mundo árabe, tal como ressalta Rosalie Helena de Souza Pereira:

A continuidade da filosofia, da medicina, das matemáticas e das várias outras ciências gregas na civilização islâmica, e em língua árabe, ainda é pouco estudada, embora mereça uma investigação mais aprofundada, principalmente no tocante ao legado da Grécia e sua interação com um mundo fundamentalmente diverso. Sabemos hoje que, enquanto os textos gregos de filosofia, de medicina e das variadas ciências eram amplamente traduzidos e conhecidos no mundo islâmico medieval desde o século VIII, o Ocidente latino, nesse mesmo período histórico, ainda desconhecia a vasta produção filosófica e científica dos gregos²⁹³.

²⁹³ PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Bayt al-Hikma* e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (organizadora). **Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islã**. São Paulo: Paulus, p.17, 2007; E de acordo com Georges Duby: “A Europa não teve como se defender contra a contaminação de uma cultura estrangeira. Ao contrário, nutriu-se das culturas que, muito mais ricas, estavam ao seu redor. O desenvolvimento intelectual e técnico da Europa do século XII baseia-se naquilo que os conquistadores cristãos encontraram nas bibliotecas árabes de Toledo ou de Palermo. Os árabes tinham reunido o legado da ciência e da filosofia gregas, que os romanos tinham desprezado, e foi em seus livros que os europeus descobriram Euclides, Aristóteles, a Medicina, a Lógica, a Astronomia, Ptolomeu. Esses conquistadores lançaram-se sobre esse tesouro como nós o fazemos sobre alguns produtos da cultura americana. A Europa era, então, vigorosa o bastante para criar sua própria cultura com o que ela tomava de outros lugares”. In: DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos**. Tradução de Eugênio Michel da Silva e Maria Regina Lucena Borges-Osório. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p.70. Os principais incentivadores da *Bayt al-Hikma* foram os califas abássidas Harun Al-Rachid (766-809) e seu filho Al-Mamun (786-833). Segundo Jack Goody um dos “renascimentos” de uma intensa atividade erudita foi também na cultura do Islã e este foi um dos responsáveis pelo desenvolvimento científico para a Europa Medieval. In: GOODY, Jack. **Renascimentos: um ou muitos?** Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p.111-166; SENKO, Elaine Cristina. A escrita e o sentido da História na *Muqaddimah* de Ibn Khaldun (1332-1406). In: **IV Seminário de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em História Social da UEL**. Londrina: UEL, pp.85-98, 2010; MAÍZ CHACÓN, Jorge. Historia y acontecimiento em Ibn Jaldún. Al-Muqaddimah o el espectador de lo contemporáneo. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp.147-153, 2008.

Seguindo esse pensamento que pressupõe uma herança clássica²⁹⁴ como elemento presente e constitutivo de uma cultura da civilização islâmica, como forma de uma *translatio studiorum*²⁹⁵, poderíamos aqui levantar a hipótese de um possível diálogo (em termos de proximidade, influência ou mesmo analogia) entre a metodologia histórica clássica (dentro das características que apresentamos no capítulo anterior) e o escrito de Ibn Khaldun.

De fato, a *translatio studiorum* é um movimento baseado em circunstâncias históricas, pois ocorria ao lado da abertura de rotas militares e comerciais no medievo, promovendo itinerários de intercâmbio de conhecimento entre as diferentes culturas. A história do pensamento indica que este movimento erudito se vincula a processos complexos por meio dos quais os saberes procedentes da Grécia, Bizâncio, Pérsia e Arábia provocaram, em seu afluxo e recepção, gradativas influências sobre o corpo da cultura ocidental e oriental. O traslado dos estudos afetou Bizâncio já no século VI (529), momento quando seus sábios migraram da recém fechada *Escola de Atenas* para a Pérsia, dessa maneira formando um novo quadro de pensadores. A transladação dos estudos continuou com o Império Islâmico ao lado da impulsionadora *jihad*, se espalhando para centros como Alexandria, Antioquia, Damasco (em que a administração omaya se comunicava primordialmente em grego) e, por fim, na Bagdá abássida de Al-Rashid e Al-Mamum nos séculos VIII e IX, estimulando a tradução de trabalhos científicos, filosóficos da *falsafa* e literários. Logo depois o *corpus* aristotélico, traduzido e comentado principalmente por Averróis (1126-1198) em Al-Andaluz, despertou o interesse do mundo latino cristão por uma reflexão clássica mais intensa na virada do século XII para o XIII. Como exemplo desse caminho citamos, dentro do contexto ibérico, o grupo de tradutores de Toledo, bem como o interesse do rei de Leão e Castela, Afonso X, o Sábio (1221-1284) neste contínuo patrocínio do saber. Além disso, temos a experiência da recepção

²⁹⁴ Segundo Beatriz Bissio: "A cultura grega, particularmente, teve uma influência especial, porque ia ao encontro dos ensinamentos do Corão a respeito da necessidade do homem desenvolver as suas capacidades naturais para decifrar a realidade, como meio de conhecimento de Deus". BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV):** O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense Niterói, 2008, p.172. "E se ele [Ibn Khaldun] tem a aspiração de produzir uma História Universal é pela consciência do muçulmano de sua época de que, ao recolher o legado da Antiguidade clássica e a ele juntar os conhecimentos de culturas como a copta, persa, indiana e chinesa, o seu mundo lhe fornece os elementos necessários para justificar a empreitada". BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV):** O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008, p.176. O Islã apropriou e transformou a cultura helênica resultando numa erudição autêntica. A *translatio studiorum* que atingiu o Islã também recebeu a cultura helênica pelas conquistas territoriais dos islâmicos sobre os bizantinos. Para uma reflexão sobre o assunto: KHALIDI, Tarif. **Arabic historical thought in the classic period.** New York: Cambridge University Press, 2004.

²⁹⁵ LIBERA, Alain De. **A filosofia medieval.** *op. cit.*, p.65.

do pensamento clássico na Universidade de Paris neste mesmo período. Assim a presença do pensamento clássico faria certamente parte do itinerário de saber que poderia ter atingido Ibn Khaldun no século XIV²⁹⁶.

Dessa forma propomos, ao longo de nossa análise, avaliar o grau de coerência, diálogo e analogia dos vários elementos característicos da historiografia clássica²⁹⁷, medieval ocidental e islâmica para com a proposta historiográfica de Ibn Khaldun.

A metodologia da História de Ibn Khaldun: a concepção de um novo pensamento

Nesse momento adentramos ao estudo e análise da proposta historiográfica desenvolvida por Ibn Khaldun na *Muqaddimah*, demonstrando as principais características de sua metodologia e, sempre que possível, fazendo dialogar seus pressupostos e idéias para com a tradição clássica e medieval. Iniciemos pelo prefácio da obra, momento no qual Ibn Khaldun tece exaltações à Allah e ao Profeta, rogando pelo bem de seu escrito. Interessante a

²⁹⁶ Para a compreensão desse movimento foi imprescindível a indicação do Professor Doutor Josias Abdallah Duarte. FAKHRY, Majid. **Averroes, Aquinas and the rediscovery of Aristotle in Western Europe**. Georgetown University: Occasional Papers Series, 1997; LEÓN FLORIDO, F. *Translatio studiorum: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media*. **Revista General de Información y Documentación**. Madrid: UCM, vol.15, n.2, pp. 51-77, 2005.

²⁹⁷ O filólogo espanhol Juan Martos Quesada, que teve acesso aos manuscritos de Khaldun, confirma nossa posição: “[Khaldun en] su concepción de la Historia y, sobre todo, su forma de vivirla, lo hace ser continuador de la forma de historiar de nuestros autores clásicos, es decir, de Tucídides, de Polibio (...) autores muy próximos a Ibn Jaldún, a los que les une una notable convergencia de hechos vividos, de datos de biografía, de ánimo de espíritu y de circunstancias semejantes en su vida y quehacer político. Tucídides es un hombre de guerra; sirvió en la armada durante la guerra del Peloponeso, en donde llegó a comandar una flota y logró fama de excelente estratega; pero las cosas, finalmente, no le fueron bien y se vio obligado a exiliarse; es de esta forma como emprende una especie de periplo, de viaje de estudios, llevado por su preocupación en obtener documentos y en observar personalmente los hechos acontecidos. Su discípulo Polibio, afectado también por una guerra, estuvo estrechamente mezclado en los acontecimientos políticos de su tiempo. Fue testigo privilegiado de la derrota de su país por el imperio emergente de Roma, que lo convirtió en una provincia romana. Deportado como rehén a la capital del imperio latino, viajó posteriormente por la Galia, por Hispania y por Libia, en un afán por ver de forma directa cómo era la historia y cómo vivían los pueblos vencidos por Roma. (...) no son historiadores de gabinete, coleccionistas de hechos históricos ante los cuales reflexionan desapasionadamente, sino que, por el contrario, son actores, a menudo trágicos, de la Historia de su tiempo”. MARTOS QUESADA, Juan. Ibn Jaldún y los historiadores clásicos. **Encuentro Internacional sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p. 6-7, 2006. De acordo com Beatriz Bissio: "Isso não significa que não haja ainda a possibilidade de aperfeiçoamentos, mas Ibn Khaldun considera, de um lado, que as ciências e as técnicas, com a herança acumulada dos gregos, dos persas e dos árabes, já atingiram o nível máximo do potencial do espírito humano". BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta**. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008, p.100. "Mas não podemos ignorar, enfatiza Cheddadi, que Ibn Khaldun se mantém amarrado ao arcabouço conceitual, filosófico e jurídico das culturas helenista, iraniana e árabe medieval, presente em noções e conceitos 'aristotélicos, galénicos, hipocráticos e ptolomaicos'" . BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta**. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008, p.102.

observação do próprio autor ao escrever “Passemos agora ao nosso assunto – a *História*”. Portanto, este é o tema de Ibn Khaldun, a História e seu método, como assim ele apresenta:

A *História* é um dos ramos dos conhecimentos humanos que se transmitem de geração a geração. (Tesouro de ensinamentos), ela atrai estudantes e estudiosos dos países mais longínquos que acodem pressurosos para ouvirem-lhe as lições. (Objeto de estudo e de meditação dos sábios), a História é ouvida com avidez pelo vulgo (que nela acha deleite e passatempo) grangeando a História ao mesmo tempo a estima dos reis e dos grandes, o apreço dos homens de estudo e a atenção dos ignorantes. Quanto a sua forma externa, a História apresenta-se qual o registro dos acontecimentos que marcaram o curso dos séculos, a sucessão das dinastias e os fatos que testemunharam as gerações passadas. (Ao descrever acontecimentos de tanto vulto e magnitude), a pena dos historiadores se agiganta e o verbo dos mestres se enfeita de figuras e provérbios. (Tão alta no conceito, tão aprazível na forma), a História é o encanto das assembléias literárias onde as multidões de seus amantes se acotovelam embevecidas. (Mestra incomparável), para tudo dizer, a História nos revela os segredos das revoluções e das transformações por que passam os seres em toda a Criação. Campo imenso e de horizontes infindos, por onde desfilam num monstruoso tropel impérios, realizações ou derrotas fatais, a História reproduz a vida do homem sobre a terra, sua marcha para maiores conquistas, para dilatar cada vez mais a arena de suas atividades, até que soe a hora da partida marcada pelo Destino e que desapareça na voragem do tempo e do acaso. Vejamos agora os caracteres internos da ciência da História, que são: o exame e a verificação dos fatos, a investigação cuidadosa das causas que os precederam, o conhecimento profundo da maneira como os acontecimentos se sucederam, e como começaram. Pelo que se vê, a História, em sua essência, constitui um ramo importante da filosofia e merece ser colocada entre as ciências²⁹⁸.

O trecho acima torna evidente a erudição de Ibn Khaldun, momento no qual ele aponta interessantes perspectivas sobre a História: primeiro, ele apresenta a História como *matéria*, a qual deve ser edificada e perpetuada, pois seria “um dos ramos dos conhecimentos humanos que se transmitem de geração a geração”; segundo, a História é uma *narrativa*, pois ela “é ouvida com avidez pelo vulgo” e conquista “ao mesmo tempo a estima dos reis e dos grandes, o apreço dos homens de estudo e a atenção dos ignorantes”; terceiro, a História é *revelação* do que não é dito a todos, tendo em vista que ela “nos revela os segredos das revoluções e das transformações por que passam os seres em toda a Criação”; quarto, a História tem seus diferentes *temas*, “campo imenso e de horizontes infindos, por onde desfilam num monstruoso tropel impérios, realizações ou derrotas fatais”, os quais reproduzem “a vida do homem sobre a terra, sua marcha para maiores conquistas, para dilatar cada vez mais a arena de suas atividades, até que soe a hora da partida marcada pelo Destino e que desapareça na voragem

²⁹⁸ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p. 3-5.

do tempo e do acaso”; e, por último, a História é uma *ciência* que deve ser investigada, pois entre “os caracteres internos da ciência da História” estariam “o exame e a verificação dos fatos, a investigação cuidadosa das causas que os precederam, o conhecimento profundo da maneira como os acontecimentos se sucederam, e como começaram”. Verificamos que Ibn Khaldun opera tal explanação se utilizando inicialmente da abstração para exaltar a História, para depois colocar diante de nossos olhos a concretização do que ela significa: algo revelador, desmistificador e esclarecedor para os homens.

Trata-se, em suma, de um trabalho que possui regras, ou seja, não arbitrário; e que deve compreender o *entendimento interno da História* através dos seguintes passos:

1. *O exame e a verificação dos fatos.*
2. *Investigação cuidadosa das causas.*
3. *Conhecimento profundo da maneira como os acontecimentos se sucederam e como começaram.*

Refletindo sobre tais diretrizes, não podemos deixar de entrever aqui alguns dos aspectos principais que assinalamos como parte do fazer histórico antigo²⁹⁹. Uma análise compreendendo a investigação das causas e a narrativa daquilo que realmente aconteceu demonstra princípios inerentes ao trabalho de um Tucídides ou Políbio. Ora, sem a busca pelos motivos de cada acontecimento a história perderia seu efeito explicativo, esclarecedor.

No entanto, é na contraposição entre narrativa verdadeira/narrativa ficcional que Ibn Khaldun demarca uma relação de proximidade para com a herança clássica. De fato, em sua explicação histórica, Ibn Khaldun rejeita veementemente a inclusão de fábulas, apresentando um discurso que busca relacionar o aspecto da racionalidade ao de sua fé, como apontou Martos Quesada:

Evitando una frontal oposición entre la ciencia y la religión, Ibn Jaldún acaba por definir dos modos de reflexión, complementarios, si bien distintos: el discurso racional para las ciencias humanas, pues, al fin y al cabo, el hombre está dotado de pensamiento, y el discurso de la fe para las ciencias religiosas, basado el mismo en los textos revelados. A partir de estas dos coordenadas, Ibn Jaldún va construyendo nuevos métodos de investigación y

²⁹⁹ SENKO, Elaine. O resgate do pensamento historiográfico clássico na Idade Média Islâmica: considerações sobre a escrita da História por Ibn Khaldun (1332-1406). **Revista Alethéia de Estudos sobre a Antiguidade e o Medievalo**. Volume 2/2, pp.1-15, agosto a dezembro de 2010; SENKO, Elaine Cristina. Por uma história que traga "lições de conduta": aspectos da tradição clássica na proposta historiográfica de Ibn Khaldun (1332-1406) na *Muqaddimah*. **Aedos**. n.8, vol.3, pp. 199-214, jan.-junho de 2011.

nuevos conceptos, en suma, nuevos planteamientos metodológicos y teóricos, que manifiestan la modernidad de su propósito y que enlazan con los experimentados desde el siglo XVIII hasta nuestros días³⁰⁰.

Lembremos que Ibn Khaldun pertence à erudição islâmica tradicionalista e racionalista. Essa estirpe malikita influenciou Ibn Khaldun em sua análise lúcida e rica de conhecimento crítico acerca da História, a qual forjou um homem que, diante das crueldades da vida, soube se manter dinâmico como um pesquisador de racionalidade cosmopolita. Por isso, a proposta historiográfica de Ibn Khaldun irá apresentar todo esse instrumental crítico em relação aos fatos fantasiados ou de fraca autoridade. Para Ibn Khaldun, ademais, os pensadores que se deixaram levar por tal caminho não se preocuparam em aprofundar as causas e as circunstâncias dos fatos descritos.

Portanto, a importância do senso crítico para Ibn Khaldun é de extrema valia, sendo que ao historiador não caberia apenas narrar, simplesmente repassando os fatos que obtém de outros: “cabe ao saber, limpar e polir as tabuinhas que levarão gravada a verdade”³⁰¹. Não há também como não entrever no pensamento de Ibn Khaldun a grande desconfiança, tão cultivada pelos historiadores antigos, em relação às informações indiretas que o investigador às vezes obtém para escrever seu relato. Nesse sentido, a crítica e a razão seriam os principais aportes na averiguação dos fatos, uma prática imprescindível na prerrogativa essencial de busca pela verdade. Mas e no tempo de Ibn Khaldun, como os historiadores estariam respeitando essa normativa básica da historiografia?

Ibn Khaldun cita o nome de vários eruditos que mereceriam sua atenção, os quais produziram obras que, em sua época, eram utilizadas como fonte: Ibn Ishac (m. 767) autor de um compêndio de *hadiths* ou tradições que contam os feitos do Profeta; o historiador Al-Tabari (839-923); o historiador e genealogista Ibn Al-Kalbi (m. 821); o cádi e historiador Muhammad Ibn Omar al-Uáqidi (747-823); o historiador que Tabari cita em seus livros, Saif Ibn Omar al-Açadi, e o historiador Al-Maçudi (888-957). Após estes, Ibn Khaldun generaliza a crítica para os demais historiadores, os quais teriam sido apenas imitadores³⁰². Em todo caso, cai sob todos os historiadores islâmicos citados a falta de crítica na distinção entre os fatos verdadeiros e falsos do passado, como o vemos em suas palavras:

³⁰⁰ MARTOS QUESADA, Juan. Presentación. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. *op. cit.*, p. 11, 2008.

³⁰¹ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.5.

³⁰² KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p. 8-9.

Tiraram da História dos séculos passados um aglomerado de narrativas que se podem considerar como vãos simulacros desprovidos de substância, ou, como bainhas vazias de suas lâminas de aço; narrações que o leitor está no dever de aceitar com desconfiança, impossibilitado de saber se são fatos antigos (comprovados), ou se são modernos (e inventados). Porque estes escritores, ao relatarem os fatos, deixaram de apontar-lhes as causas próprias e não se aprimoraram na escolha das informações, nem na verificação dos pormenores³⁰³.

Essa contundente crítica de Ibn Khaldun teve respaldo na forte proliferação de fábulas em seu tempo³⁰⁴, mas principalmente por que ele observou nas obras de historiadores a inclusão de acontecimentos não verificados e fictícios, ou seja, fantasiosos. Inclusive, tal crítica de Ibn Khaldun atingia os cronistas muçulmanos, tendo em vista que esses, ao narrarem os acontecimentos de uma dinastia, estavam incluindo em seus textos tanto a verdade quanto a mentira, motivados pela bajulação, atitude que o grego Luciano de Samosata já criticava abertamente em seu tempo. Além disso, alguns deles estavam também abreviando muito suas escritas, limitando-se a citar as nomenclaturas dos homens de poder sem a devida observação e explicação histórica. Por tudo isso é que, ao final do *Prefácio*, Ibn Khaldun indica seu propósito ilustre ao escrever uma obra como a *Muqaddimah*:

Confesso, contudo, que, entre os homens de todos os séculos, ninguém como o autor, se acha menos habilitado para alcançar meta tão distante através de um campo tão vasto. Esperançado na generosidade dos homens mais hábeis e mais cultos, peço examinarem com atenção, se não, com benevolência, a obra que apresento, rogando-lhes que, ao encontrarem erros ou falhas, se dignem corrigi-los, tratando-me todavia com indulgência. A mercadoria que ofereço ao público é de pouca valia aos olhos dos sábios. Mas, uma confissão franca tem o poder de desarmar a censura, e deve-se contar com a bondade dos confrades. Ao terminar, rogo a Deus torne puros os nossos atos perante Sua face. Eu conto com a sua ajuda. *Ele é Excelente Protetor (Alcorão)*³⁰⁵.

Ibn Khaldun pede, de modo declaradamente humilde, aos historiadores e outros eruditos que leiam sua obra e possam adotar um olhar mais crítico, esperançoso em estimular a reflexão. De fato, o historiador muçulmano Ibn Khaldun parece ter escrito tal *Prefácio* com a mente consciente em torno de sua produção intelectual e do valor que sua obra detinha.

³⁰³ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.10.

³⁰⁴ Devemos lembrar que no século XIV ocorreu a reunião dos contos - de origem persa, indiana, árabe, por exemplo - que compõem a obra *As Mil e uma noites* sob a dinastia mameluca. In: JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma poética em ruínas. *op. cit.*, 2006, p. 11-12. Para mais informações: SENKO, Elaine Cristina. E a aurora alcançou Sahrazad: reflexões sobre a mimesis na obra “As Mil e Uma Noites”. In: **IX Semana de Estudos Medievais do PEM**. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2011. (no prelo).

³⁰⁵ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p. 15.

Defendendo o procedimento correto

Na *Introdução* da *Muqaddimah* Ibn Khaldun estabelece os princípios que devem reger a ciência histórica e os principais erros que precisam ser evitados pelo historiador, inclusive apontando suas causas:

A História é uma ciência que se distingue pela nobreza de seu objetivo, pela sua grande utilidade e importância de seus resultados. É ela que nos faz reconhecer os hábitos, a maneira de viver dos povos antigos, as ações e atividades dos profetas e a administração dos reis. *Também, os que procuram instruir-se em contato com os assuntos espirituais e temporais do passado encontram, na História, lições de conduta.* Para chegar-se a tanto, deve-se usar de recursos da mais diversa natureza e conhecimentos dos mais variados e gerais. Não é senão através de um exame atencioso e de uma aplicação profunda que poderemos chegar à verdade e prevenir-nos contra os erros e os equívocos. Com efeito, se o historiador se contentar com reproduzir as narrativas transmitidas por via de tradição, sem consultar as regras aconselhadas pela experiência, os princípios fundamentais da arte de governar, a própria essência da instituição social e aquelas circunstâncias que caracterizam a sociedade humana, se não julgar sobre o que está longe pelo que está ao alcance de seu olhar, se não comparar o passado com o presente, nunca poderá evitar equívocos, caindo em erros, que o arrastam para longe do caminho da verdade. Chega-se muitas vezes à conclusão de que os historiadores, os comentadores e mesmo os que melhor conheciam as tradições cometeram graves erros, ao contarem os acontecimentos do passado, somente porque se limitaram a adotar o processo de acolher indistintamente toda ordem de narrações sem as estudarem à luz dos princípios gerais que no caso se aplicam, sem as compararem com a narração de fatos análogos, ou fazerem-lhes suportar a prova das regras fornecidas pela lógica e pelo conhecimento da natureza humana, sem, enfim, submetê-las a um atento exame e a uma crítica inteligente. Assim, eles se colocaram fora do alcance da verdade, desviando-se para o descampado do erro histórico e da imaginação³⁰⁶.

Nesse momento Ibn Khaldun orienta os historiadores quanto à correta conduta metodológica que eles deveriam adotar para que alcançassem, como objetivo final de suas investigações, a composição de uma obra histórica³⁰⁷. Somente assim tal obra abrigaria em

³⁰⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.17-18. Meu grifo.

³⁰⁷ A crítica deveria ser ensinada ao historiador, fazendo parte de uma atitude apreendida que o prepara para lidar com suas fontes. Segundo Marc Bloch, para citar a importância de tal aspecto em nosso tempo, os indícios devem ser cuidadosamente observados por nós historiadores, pois são resultados de um raciocínio próprio: “Acima de tudo, esses indícios que, sem premeditação, o passado deixa cair ao longo de sua estrada não apenas nos permitem suplementar esses relatos, quando estes apresentam lacunas, ou controlá-los, caso sua veracidade seja suspeita; eles afastam de nossos estudos um perigo mais mortal do que a ignorância ou a inexatidão: o de uma irremediável esclerose. Sem seu socorro, com efeito, não veríamos inevitavelmente o historiador, a cada vez que se debruça sobre gerações desaparecidas, logo tornar-se prisioneiro de preconceitos, das falsas prudências, das miopias de que a própria visão dessas gerações sofrera”. BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**.

suas informações um nobre princípio, sendo repleta de “lições de conduta”. Ora, o diálogo com uma concepção clássica de História é inevitável aqui: os acontecimentos do passado compõem exemplos que podem orientar as ações dos homens frente aos problemas de seu presente e futuro. No entanto, para assumir essa função tão digna de exemplo, a narrativa histórica deve, necessariamente, preservar seu teor de veracidade. É exatamente nesse sentido que Ibn Khaldun atua em suas críticas, apontando incoerências em torno da prática do historiador que dificultam o alcance da verdade, pois a “História é uma ciência que se distingue pela nobreza de seu objetivo, pela sua grande utilidade e importância de seus resultados”. De fato, Ibn Khaldun destaca que somente através “de um exame atencioso e de uma aplicação profunda que poderemos chegar a verdade”, um ideal clássico tucidideano³⁰⁸. Em seguida Ibn Khaldun ainda enfatiza a ineficácia da *isnad* quando transmitida de forma errada e aconselha aos historiadores que consultem a própria experiência, a qual deve abrigar os conhecimentos da arte de governar e uma vasta informação sobre as sociedades; ademais, ressalta a importância da ação levada a cabo pelo pesquisador, o qual deve utilizar-se da crítica, da lógica e do conhecimento da natureza quando estuda os documentos. Se o historiador não aplicar devidamente essas regras ao seu escrito, Ibn Khaldun afirma que ele irá adentrar o mundo da imaginação e, portanto, do erro histórico.

Assim, partindo de todas essas considerações introdutórias, apresentaremos em seguida, de modo mais detalhado e exemplificado, os principais argumentos desenvolvidos e defendidos por Ibn Khaldun que fundamentam sua original metodologia da História.

As cifras exageradas: Moisés no deserto

Um grave erro para Ibn Khaldun é quando o historiador emprega cifras exageradas no momento que, por exemplo, relata batalhas ou o número de descendentes de uma certa dinastia, como percebemos no relato abaixo:

Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p.77-78. Nesse ínterin indicamos: PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008; REIS, José Carlos. **Escola dos Annales** – a inovação em história. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

³⁰⁸ “Tucídides tuvo que reflexionar con esta pasión de comprender lo que no le gusta, al igual que Ibn Jaldún; si el historiador griego tuvo que buscar las leyes que regulan los acontecimientos de la Historia, tuvo que definir una crítica histórica, es porque le embargaba el sentimiento de que la guerra del Peloponeso, en la cual participó de forma activa, era para su país un momento capital de su Historia, el mismo sentimiento de vivir acontecimientos singulares históricos que tenía Ibn Jaldún”. MARTOS QUESADA, Juan. Ibn Jaldun y los historiadores clásicos. **Encuentro Internacional sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p. 7, 2006.

Assim foi que Maçudi e muitos outros historiadores, falando do exército dos Israelitas, disseram que Moisés, ao fazer o recenseamento de sua gente, quando no deserto, depois de passar em revista os homens em estado de carregar armas e com vinte anos ou mais de idade, achou que seus guerreiros ascendiam a mais de seiscentos mil. Não indagou o historiador, nesta circunstância, se as terras do Egito e da Síria reunidas seriam bastante vastas para fornecerem um número tão elevado de homens em idade militar. Cada império do mundo mantém, para sua própria defesa, tantos soldados quantos os meios de que dispõe; para isto, cada país suporta grandes encargos, mas não poderia suportar e manter um número de soldados acima de suas possibilidades. É o que comprovam os usos a que estamos habituados e os fatos que se passam sob os nossos olhos. Acrescentemos que exércitos cujo número de soldados se elevasse a uma tal cifra não poderiam combater, levando em conta que o espaço, o campo de batalha, tornar-se-ia, por duas ou três vezes, além da capacidade visual, se não mais ainda! Como poderia uma das partes voltar com a vitória sem saber uma das suas alas o que se passava na outra? Os fatos de que todos somos testemunhas diárias são suficientes para confirmar estas nossas observações: o passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água³⁰⁹.

Ibn Khaldun desconfia do número exagerado de homens pertencentes ao exército israelita, considerando tal informação de caráter muito improvável. Interessante é que Ibn Khaldun relembra aqui da ação reflexiva “não indagou o historiador”, pois acredita que não houve por parte dos historiadores, como Al-Maçudi³¹⁰, uma ação correta no tratamento das informações, ou seja, eles não souberam questioná-las com base em seus conhecimentos geográficos e políticos. Ora, seriam a própria experiência e a observação da realidade os principais suportes para o exercício de tal análise, pois comprovaria tal crítica “os usos a que estamos habituados e os fatos que se passam sob os nossos olhos”. Atuando nesse sentido, Ibn Khaldun considera que o tamanho do terreno de combate é de suma importância, pois “acrescentemos que exércitos cujo número de soldados se elevasse a uma tal cifra não poderiam combater, levando em conta que o espaço, o campo de batalha, tornar-se-ia, por duas ou três vezes, além da capacidade visual, se não mais ainda!”. Ademais, o conhecimento militar era evidente em Ibn Khaldun, através do qual ele problematiza “como então poderiam estes dois grandes exércitos inimigos combater um com o outro? Como poderia uma das partes voltar com a vitória sem saber uma das suas alas o que se passava na outra?”. Por fim, Ibn Khaldun conclui sua análise ressaltando que “os fatos de que todos somos testemunhas diárias são suficientes para confirmar estas nossas observações: *O passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água*”. O passado e o futuro são dois tempos distintos,

³⁰⁹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p. 19.

³¹⁰ MAÇOUDI. **Livre des prairies d'or et des mines de pierres précieuses (tomo I)**. Paris: Société Asiatique, 1861, p. 95

mas o que vale ao presente/futuro seria também válido ao passado – perspectiva esta que os acaba aproximando.

Destarte, Ibn Khaldun demonstra no trecho apresentado pontos fundamentais de diálogo para com a tradição historiográfica clássica: a necessidade de uma observação crítica pautada no conhecimento político, geográfico e militar do historiador, como Políbio já salientara em seu tempo; ademais, são aspectos que nos fazem remeter também às diretrizes de aprendizagem necessárias ao historiador já apontadas por Froissart e Pero Lopez de Ayala. Assim, o historiador muçulmano continua sua crítica ao exagero numérico do exército israelita, agora contrapondo a este a força dos persas:

Aliás, o império dos persas superava de muito o dos israelitas. É o que provam as vitórias de Bakhta-Nassar (Nabucodonozor), o qual, não obstante a grande distância que o separava deste país, tirou aos israelitas toda a soberania e destruiu Jerusalém, sede de sua religião e de seu poderio. Ora, este homem não era mais do que simples governador de uma das províncias da Pérsia; um sátrapa, digamos, que comandava as forças na fronteira ocidental do Império! Notemos ainda que nos dois Iraques, o Khorão, a Transoxiana e as Portas Caspianas, todas as províncias deste Império, apresentavam uma área bem superior à da terra dos israelitas. Entretanto, nunca conseguiram os exércitos da Pérsia reunir, nem de longe, número de homens tão grande como o atribuído aos israelitas quando do recenseamento³¹¹.

No trecho acima, Ibn Khaldun questiona, através de exemplos do passado, como a população israelita poderia ser de maior número diante da possível quantidade de homens no exército persa, os quais estavam distribuídos ao longo de suas vastas fronteiras e províncias. Mas, segundo os historiadores que Ibn Khaldun critica, nem mesmo com todo esse potencial o Império Persa teria conseguido, no alistamento militar, quantidade tão grande de homens como os israelitas pretensamente o fizeram.

O historiador muçulmano avança na argumentação, resultado possivelmente de sua pesquisa nos textos sagrados, na *Bíblia* e no *Alcorão*³¹². Ibn Khaldun, provavelmente sabendo que no *Alcorão* está escrito “multidão” dos israelitas (Suratu Ach-Chuara, 61) e que na *Bíblia* está confirmada a cifra dos mais de seiscentos mil, pretende realmente desqualificar a autoridade de historiadores islâmicos, tal como Maçudi. Principalmente, aliás, quando estes

³¹¹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p. 19-20.

³¹² Esse dado referente ao número do exército israelita (mais de seiscentos mil) está na Bíblia, na parte intitulada Números (1:46). E no *Alcorão* há referência à *multidão* dos filhos de Israel, mas não encontramos o número exato de combatentes. (*Alcorão*, Suratu Ach-Chuara (A Sura dos Poetas), 61). É importante ressaltar que a presença do Profeta Moisés (1592 a. C. – 1472 a. C.) no *Alcorão* é uma constante.

historiadores colocam como verdade absoluta a referida cifra numérica dos “inúmeros” combatentes israelitas diante do “diminuto” território, incorrendo assim num grave erro:

Além disso, se o número dos israelitas houvesse atingido esta alta cifra, o seu território teria grande superfície e seu domínio ter-se-ia estendido para longe. Os governos e os reinados são grandes ou pequenos, segundo o número de soldados que mantêm e de tribos que empregam em sua defesa, conforme veremos na parte deste Livro que trata dos Impérios. Ora, nesse tempo, o território dos Israelitas, como todo o mundo sabe, não ia, do lado da Síria, além do Jordão e da Palestina, e, do lado do Hijaz, não passava dos cantões de Yatrib e de Khaibar³¹³.

Observamos acima novamente um aporte de pensamento geográfico utilizado na argumentação de Ibn Khaldun. Este, tendo por base um pensamento lógico e racional, entende que, devido ao fato dos israelitas viverem em poucos territórios, assim não possuiriam força bélica humana suficiente frente aos persas. Ademais, Ibn Khaldun reforça tal critério da pequena quantidade de homens israelitas tendo por base uma análise das gerações da família de Moisés, demonstrando assim seguir a tradição da genealogia inerente aos estudos históricos islâmicos (nesse caso fornecido como informação correta através de Maçudi) e seu próprio contato com o Pentateuco:

Além desta exiguidade de território, há uma outra: os estudiosos mais doutos encontram apenas três gerações separando Moisés de Israel. Com efeito, Moisés era filho de Amran, filho de Tashor, filho de Chait, filho de Lauy (Levi), filho de Jacó, também chamado Israel de Deus. Esta genealogia é fornecida pelo Pentateuco. O espaço de tempo que os separa uns dos outros é indicado por Maçudi da maneira seguinte: ‘Israel, logo que se transportou para junto de José, entrou no Egito com seus filhos, chefes das doze tribos, e suas crianças, em número de setenta indivíduos. Sua permanência no Egito até o momento em que daí saíram, sob o comando de Moisés, para entrarem no deserto, foi de duzentos e vinte anos, durante os quais sofreram o domínio dos faraós, reis dos coptas’. Pois bem, é inverossímil que, no espaço de quatro gerações, uma família pudesse crescer tanto³¹⁴.

Dessa forma, o historiador Ibn Khaldun não estava negando que poderia haver uma pequena centena de familiares com Moisés, mas sim criticando a existência de centenas de milhares de homens combatentes. Portanto, para Ibn Khaldun, essa numeração dos seiscentos mil é falsa e aqueles que a transmitem incorrem em grave erro com relação ao poder da verdade. Interessante também é o fato de que Ibn Khaldun não estava buscando desmerecer todo o escrito sagrado do Antigo Testamento, mas sim levantar uma discussão, com base em

³¹³ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p. 21.

³¹⁴ Idem, p. 21-22.

critérios lógicos e contextuais, sobre a veracidade ou não das informações. Vejamos a seguir que Ibn Khaldun indica que o Antigo Testamento é mesmo assim uma valiosa fonte fiável:

Os dados fornecidos pelas crônicas dos israelitas, a saber, que a guarda de Salomão era formada por doze mil infantes e a sua cavalaria por mil e quatrocentos cavalos ensilhados às portas de seu palácio, é que são autênticos. Ora, o reinado de Salomão foi a época em que o império dos judeus esteve mais florescente e em que seu território atingiu maior extensão³¹⁵.

Dessa forma, para completar a análise sobre o erro da cifra exagerada, Ibn Khaldun aponta que no caso da narrativa sobre a guarda de Salomão ele identificou uma aproximação para com a verdade. Ibn Khaldun provavelmente fez um levantamento de fontes, estudando o período, utilizando-se de sua reflexão crítica para afirmar que, no tempo do auge dos israelitas, a guarda do rei Salomão (1009-922 a.C.) poderia sim possuir por volta de doze mil infantes e enfrentar um grande exército persa. Por fim, Ibn Khaldun conclui sua argumentação sobre erros numéricos apresentando conselhos e advertindo os historiadores:

Estabelecido este ponto, queremos observar que, quando enumeram as forças dos impérios que existiam em sua época ou pouco antes, quando falam sobre o poderio dos exércitos, quer muçulmanos, quer cristãos; quando se expandem sobre as quantias arrecadadas dos impostos, sobre as despesas e gastos dos soberanos e de altas personagens que vivem no luxo, e sobre os objetos de valor que se encontram nas casas dos ricos, quase todas as pessoas comprazem-se, nestes casos, em fornecer números que superam todos os limites que a experiência quotidiana oferece, e acolhem cegamente sugestões que não têm outro fundamento senão o desejo de contar coisas extraordinárias. Consultando os comandantes da administração militar acerca do número de seus comandados, investigando a posição dos ricos a respeito dos objetos preciosos que possuem e dos privilégios de que gozam, examinando os gastos habituais dos homens que vivem luxuosamente, encontrar-se-á que a realidade é dez vezes inferior ao que tão enfatuadamente se conta. Mas tudo isso é devido à tendência do espírito para o exagero, à facilidade com que cada um se permite falar de tudo, ao descaso da crítica, à indiferença do auditório e do público (para com a verdade). Estas as razões porque não se procura mais evitar os erros em que se pode cair de propósito ou por descuido, e porque não se tenta guardar um justo meio na descrição, nem submetê-la a qualquer exame crítico. Pelo contrário, dá-se rédea solta à língua para deixá-la correr no campo da mentira³¹⁶.

³¹⁵ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p. 22-23.

³¹⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p. 23; SENKO, Elaine. Sobre a proposta historiográfica de Ibn Khaldun: a responsabilidade do historiador no tratamento de dados numéricos. **Revista Nearco**. n. II, ano IV, pp.138-146, 2011.

É interessante na presente reflexão o fato de que Ibn Khaldun admite que as pessoas simplesmente comprazem-se em fornecer números exagerados, inviáveis. Para encontrar a verdade basta esclarecer-se, ou seja, procurar opiniões e informações de autoridade. Severo, Ibn Khaldun apregoa que tais dados exagerados existem justamente por conta da falta de bom senso dos estudiosos, tal como os logógrafos faziam e eram criticados por Heródoto pelo acúmulo irresponsável das informações. Ibn Khaldun também analisou este acontecimento – a saída dos israelitas com Moisés para o deserto – como digno de lembrança. O historiador muçulmano investiga a informação acerca da cifra relatada por Maçudi e outros historiadores tendo por base leituras comparadas, bem como um estudo do contexto geográfico, político e militar da época, para assim avaliar a possível realidade daquele momento. Portanto, Ibn Khaldun salva do esquecimento os fatos do passado por meio de um viés crítico. Dessa forma o historiador islâmico sempre nos lembrará de nossa responsabilidade como leitores para uma detida observação e crítica dos fatos.

O erro da inserção de fábulas na narrativa histórica

Um dos erros mais criticados por Ibn Khaldun é a inserção de fábulas no texto histórico, um equívoco que ele considerava muito comum. Tal fato é demonstrado por Ibn Khaldun através de vários trechos que ele retira de obras históricas, os quais ele indicava como demasiadamente “fabulosos”. No seguimento iremos analisar quatro desses momentos, tópicos aqui intitulados da seguinte forma: *A Sura da Aurora*; *Os Tubba, soberanos do Iaman e da Península Arábica*; *Harun Al-Rashid: o esplendor de Bagdá*; e *A aplicabilidade das sete causas: Alexandre, o Grande e o cofre de vidro*. Dessa forma podemos vislumbrar o modo como, na prática, Ibn Khaldun aplica sua metodologia historiográfica, atuando no fortalecimento da contraposição entre História e fábula.

A Sura da Aurora

Ibn Khaldun fala em termos do emprego, por parte do leitor, de certas regras da crítica, bem como, por parte do historiador, de uma necessária reflexão. No pensamento do autor, tais práticas sugeridas compreendem um conhecimento profundo sobre as causas de cada acontecimento, da mesma forma que se deve atentar às fontes de informação, comparando-as. O critério da autenticidade das informações reside, portanto, no respaldo da crítica. Pois bem,

passando ao nosso estudo de caso, vejamos como Ibn Khaldun aplicou, na prática, suas orientações e pressupostos críticos sobre a escrita da história tendo por base um momento de sua obra no qual discutiu a interpretação, realizada por outros historiadores, sobre a *Sura da Aurora*, presente no livro sagrado *Alcorão*:

[...] Mais inverossímil que a precedente e que mais ainda parece ser produto da imaginação, é a história que nos contam os comentadores ao explicarem a Surat da Aurora, nesta parte da palavra de Deus, que diz: ‘Não viste tu de que maneira teu Senhor tratou a Addu Iram Dhat Al-Imad?’. Eles nos apresentam o termo “Iram” como sendo de uma cidade ornada de “Imad”, isto é, de colunas. Na opinião deles, Addu, filho de Auss, filho de Iram, teve dois filhos: Chedid e Chadad, que lhe sucederam no reino. Chedid, ao morrer, deixou o trono para Chadad, que subjugou todos os reis destas regiões. Ouvindo a descrição que lhe faziam do Paraíso, declarou que ele construiria outro igual. E, com efeito, construiu nos desertos de Aden uma cidade, que exigiu trezentos anos de trabalho. Chadad viveu até alcançar novecentos anos de idade³¹⁷.

Torna-se interessante o fato de Ibn Khaldun atribuir à imaginação, ou seja, à criação fantasiosa, toda informação que não corresponderia aos critérios analíticos que ele propunha. De fato, tendo por base um estudo filológico, genealógico e biográfico, Ibn Khaldun critica a informação, repassada por “comentadores”, de que Chadad, herdeiro de um reino, ordenou a construção de uma cidade nos desertos de Aden que representava a imagem do paraíso. No entanto, nesse conto, Ibn Khaldun aponta para um descompasso cronológico, ou seja, para a impossibilidade lógica e natural do governante ter vivido por novecentos anos. O historiador muçulmano continua a narrativa descritiva da cidade sob um tom aparentemente irônico:

A cidade era imensa, os palacetes, feitos de ouro e prata, e as colunas, de esmeraldas e de rubis, com árvores de toda espécie e águas correndo por toda parte. Terminado os trabalhos, o rei dirigiu-se para a nova cidade acompanhado de seus súditos. Chegados a uma distância de um dia e de uma noite de marcha, foram todos fulminados por Deus, o qual lançou contra eles, do alto do céu, um grito formidável que a todos aniquilou. Esta é história contada por Tabari, Taalibi, Zamakhxari e por outros comentadores, que relatam também esta outra história: Um dos companheiros do Profeta, chamado Abdalla Ibn Kilaba, saindo à procura de seus camelos desgarrados, descobriu a aludida cidade e voltou trazendo de lá o que podia carregar. O califa Muawia³¹⁸, logo que soube da notícia, mandou vir Abdalla, que lhe contou o que tinha visto. Em seguida, mandou buscar Kab Al-Ahbar, para interrogá-lo sobre este assunto. Kab respondeu: ‘Eis aí Iram Dhat Al-Imad; deve ser visitada, sob vosso reino, por um muçulmano de tez vermelho clara, pequeno porte, com uma mancha preta acima da sobrancelha e outra no pescoço. Este homem sairá em busca de camelos’. Voltando-se e vendo a

³¹⁷ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p. 28-29.

³¹⁸ Muawia Ibn Abi Sufyan, inaugurador da dinastia omayyad sunita, viveu de 602 até 680

Ibn Kilaba, exclamou: ‘Por Deus! Eis justamente o homem que acabo de descrever!’³¹⁹.

Ibn Khaldun salienta o ornamentado espaço citadino, comentando logo em seguida a fúria divina para com o rei e seus súditos, todos mortos quando se dirigiam para a cidade. Nesse momento Ibn Khaldun, numa forma de alusão crítica, cita o nome de historiadores (Tabari, Taalibi, Zamakhxari) que relataram tal feito, tal como se deles, e não exatamente tanto dos “comentadores”, fosse mais esperado um comportamento investigativo adequado. Na continuidade desse conto Ibn Khaldun aponta para o conhecimento, por parte de Muawia, do acontecido na cidade por meio de um dos companheiros do Profeta, Abdalla Ibn Kilaba. Buscando por informações do assunto, o califa chama um oráculo, Kab-Al-Ahbar. Este descreve um homem que, sob responsabilidade do califa, deveria ir à cidade, o qual, para a surpresa do oráculo, coincide com Ibn Kilaba. Nesse momento Ibn Khaldun, diante de todas essas informações, não poupa suas críticas:

Desde aquela época, nunca mais se ouviu falar da existência de semelhante cidade, em nenhuma região do mundo. Os desertos de Aden, onde se pretende que a dita cidade fora construída, se situam no reino do Iaman. Ora, esta província foi sempre habitada e seus caminhos percorridos em todas as direções por caravanas e por guias, sem que, todavia, nunca se obtivesse a mínima informação sobre esta cidade; nenhum narrador, nenhum povo fez qualquer menção a seu respeito. Dizer que ela caiu em ruínas e desapareceu, como desapareceram outros monumentos do passado, seria uma resposta plausível, mas se fosse como os referidos autores a descrevem, tal cidade devia ainda existir. Na opinião de outros, a cidade de que se trata é Damasco, baseando esta afirmativa sobre o fato da ocupação desta cidade pelas tribos de Áad. Enfim, levam a extravagância ao ponto de pretender que Iram é invisível e não pode ser vista senão mediante práticas de feitiçaria ou de magia, o que não passa de meras divagações³²⁰.

O argumento da constatação e da plausibilidade é levantado por Ibn Khaldun, tendo em vista que ele não encontrou qualquer informação sobre a existência de tal cidade. Ademais, mesmo aplicando seu conhecimento geográfico e histórico sobre a região na qual ela se encontraria, não descobriu respaldo para qualquer notícia confiável. Não haveria, nem mesmo, resquícios arqueológicos – uma contradição, tendo em vista o suposto tamanho da cidade. O silêncio, portanto, torna-se um indício. Ibn Khaldun ainda ressalta a opinião de alguns sobre a possibilidade desta cidade ser Damasco, mas desconsidera totalmente a idéia dela ser invisível e necessitar de práticas mágicas para reaparecer. Por fim, Ibn Khaldun,

³¹⁹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p. 29-30.

³²⁰ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.30.

desqualifica a existência da cidade também por meio de seus conhecimentos gramaticais, uma crítica filológica:

Os intérpretes adotaram esta descrição fantástica somente para justificar a construção gramatical em que as palavras ‘Dhat Al Imad’ servem de qualificativo ao termo ‘Iram’, e, como eles atribuem ao termo ‘Imad’ o sentido de ‘coluna’, segue-se que ‘Iram’ deve ser um edifício. Esta explicação foi-lhes inspirada pela variante de Ibn Az-Zubair, segundo o qual pronuncia-se ‘Aadi Iram’(...). Apelaram então para estes contos, que parecem fábulas feitas de propósito ou anedotas para divertir o público. Além disso, ‘Imad’ significa ‘morões’, ‘postes de tendas’; mas, se lhe quisermos dar o significado de coluna, não seria inverossímil, visto o que se sabe dos Áaditas em geral, os quais tinham a reputação de grandes construtores de prédios e de colunas, e eram dotados de força prodigiosa. Mas nada autoriza a suposição de que, na frase citada, o termo em apreço seja o nome próprio de uma construção situada em tal ou qual lugar. (...) Não há necessidade, portanto, de recorrer a estas suposições absurdas para escorar lendas sem consistências. Longe do livro de Allah a profanação de ser preciso, para explicá-lo, recorrer a fábulas sem sombra de verdade!”³²¹.

No pensamento de Ibn Khaldun, os intérpretes, levados pelo erro, reproduziram o fantasioso relato da cidade, possivelmente reforçando nele o intuito de apenas divertir o público. Em suma, Ibn Khaldun não vê motivos para que se dê crédito a suposições absurdas e, inclusive, profanadoras, quando se trata de discutir partes do Livro Sagrado *Alcorão*.

Os Tubba, soberanos do Iaman e da Península Arábica

Essa narrativa destacada por Ibn Khaldun e que teria elementos fabulosos diz respeito aos descendentes dos Himiyaritas (essa foi a dinastia que substituiu o antigo Reino de Sabá no século I a.C.), os Tubba. A narrativa se inicia com a descrição dos Tubba, soberanos do Iaman (Yemen) e da Península Arábica. Tais príncipes³²² partiram de Iaman, sede de seu governo, levando guerra para a região de Ifríkya. Eles combateram os berberes magrebins, os turcos e invadiram o Tibet no Oriente. Sobre tal circunstância, Ibn Khaldun inicia sua crítica:

Ifríkyos, filho de Kais, filho de Saif, um dos mais poderosos entre seus antigos reis e que vivia na época de Moisés ou pouco antes, empreendeu uma expedição à Ifríkya e fez o massacre dos Berberes. Dizem os mesmos historiadores que foi ele que lhes deu semelhante nome quando, ouvindo-os

³²¹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.30-31.

³²² MAÇOUDI. **Livre des prairies d’or et des mines de pierres précieuses (tomo I)**. Paris: Société Asiatique, 1861, p. 350.

falar na sua língua bárbara exclamou: ‘Que será este linguajar?’ (em árabe: bárbara). Dizem mais que daí vem o nome que esse povo desde então conservou; que o príncipe, partindo do Magrib, deixou muitos corpos de exército que se compunham de tribos Himiyaritas; que tais tribos lá se estabeleceram misturando-se com os primitivos habitantes e que delas descendem os Sanhajas e os Kitamas. Baseados nestas fábulas, Tabari, Al-Jurjani, Maçudi, Ibn Al-Kalbi, e Al-Baihaki asseguraram que os Sanhaja e os Kitama descendem dos Himiyaritas, hipótese repelida pelos genealogistas do povo berbere, cuja opinião é bem mais fundamentada³²³.

Ibn Khaldun procura os especialistas na genealogia do povo berbere para averiguar a ligação dos magrebinos Sanhaja e Kitama para com os Himiyaritas. De fato é importante ressaltar que Ibn Khaldun recorria diversas vezes às explicações genealógicas para averiguar e escrever a história de um povo, justamente para evitar erros, sendo exemplo de tal empenho o estudo por ele realizado também sobre as dinastias dos xiitas (Fatímidas e Idrissitas). Ainda sobre o caso de análise dos Tubba, Ibn Khaldun aponta a lista dos historiadores que se fiaram na fábula sobre os Himiyaritas e escolhe Maçudi novamente, como exemplo, para nos demonstrar mais efeitos do erro histórico:

Segundo Maçudi, Dhul-Adar, um dos seus reis [dos Himiyaritas], posterior a Ifríkyos e contemporâneo de Salomão, levou a guerra ao Magrib e submeteu a região. Segundo o mesmo autor, Iasser, filho e sucessor de Dhul-Adar, realizou uma proeza semelhante: caminhou até o Vale das Areias, situado no Magrib, e, não podendo atravessá-lo, por causa da quantidade enorme de areia, regressou. Conta-se também que Assad Abu Karib, o último rei Tubba e coetâneo de Iestash, rei persa da dinastia dos Kayanios, conquistou Mossul e o Aderbejão, atacou os turcos, pondo-os em fuga e, matando grande número deles, realizou contra esse povo uma segunda e uma terceira expedição; que, depois, encarregou três dos seus filhos de levarem a guerra pela Pérsia a dentro, no país dos Soghd, povo Turco que habita além do rio Oxus, assim como no país de Rum; que o primeiro destes príncipes levou de vencida todas as terras que se estendem até Samarcand; que atravessando o deserto e atingindo o país de Sin (a China), encontrou aí seu segundo irmão, o qual, depois de invadir a Soghdiana, havia chegado à China antes dele; que, de companhia, devastaram os dois esta região e regressaram carregados de despojos, deixando no Tibete muitas tribos Himiyaritas que aí se encontram ainda hoje; que o terceiro irmão chegou até Constantinopla, voltando depois de pôr cerco à cidade e de submeter as províncias pertencentes aos Rum³²⁴.

Verificamos acima o desmembramento da situação que realiza Ibn Khaldun acerca da história contada por Maçudi. Primeiro, Dhul-Adar levou a guerra aos magrebinos e conquistou a região. O filho de Dhul-Adar, Iasser, foi até o Vale das Areias e regressou, não

³²³ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p. 24-25.

³²⁴ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.25.

obtendo a finalização da conquista como seu pai. As três expedições contra os turcos foram lideradas pelo último rei Tubba, Assad Abu Karib. Depois, o mesmo rei Karib enviou três dos seus filhos para a conquista de territórios: o primeiro conquistou as terras dos turcos e bizantinos, alcançando Samarcand; quando este atravessou o deserto e atingiu a China encontrou seu segundo irmão, este que já tinha invadido a região da Soghdiana e chegado a China. Os dois irmãos aliados devastaram a região chinesa e deixaram no Tibet muitas tribos Himiyaritas. O terceiro irmão pôs cerco à cidade de Constantinopla e submeteu as províncias bizantinas. Tal seria o relato de Maçudi sobre o poder dos Himiyaritas, sob o qual Ibn Khaldun apresentará, tendo por base uma investigação de tal poderio e descendência, a seguinte consideração:

Todas estas histórias estão bem longe da verdade, assentadas unicamente na imaginação e no erro e se assemelham perfeitamente às fábulas dos contistas de profissão. Com efeito, o Império dos Tubba se limitava à Península Arábica, e a capital, sede de seu poderio, era Sabá, cidade do Iaman. (...) Ora, é inverossímil que um rei poderoso, acompanhado de um grande exército pudesse seguir este caminho e atravessar este país, a menos que dominasse ou que já lhe pertencesse. Normalmente e segundo a regra habitual, não é possível atravessar país inimigo sem ser molestado. Ora, é preciso não esquecer que, nesta época, os amalecitas habitavam este território, que os cananeus ocupavam a Síria e os coptas o Egito. Mais tarde, os amalecitas apoderaram-se do Egito e os Filhos de Israel conquistaram a Síria. Pois bem, nenhuma tradição diz que os Tubba travaram alguma guerra com um ou com outro destes povos, ou que tivessem se apoderado de alguma parte do seu território³²⁵.

O historiador muçulmano chama a atenção no trecho acima para o suporte na imaginação de tal escrito sobre os Tubba, fato que aproxima tal narrativa daquelas fábulas criadas pelos contistas de profissão. Novamente o conhecimento geográfico auxilia na explicação de Ibn Khaldun - “o Império dos Tubba se limitava à Península Arábica”. Nesse caso, lembremos que os sábios muçulmanos estudavam a geografia de origem clássica, como a de Ptolomeu; este inclusive teve sua concepção geográfica analisada por Ibn Khaldun quando o historiador muçulmano escrevia a respeito dos climas no mundo a partir do mapa de Idrissi. Ademais, a notável falta da tradição dos Tubba na lembrança dos povos amalecitas, dos cananeus, dos coptas e dos israelitas é uma argumentação importante de Ibn Khaldun. Ora, uma história que já não era recordada e nem dita pelas pessoas desses povos tornava-se motivo de desconfiança. Também o conhecimento militar sobre expedições foi necessário para o prosseguimento da análise khalduniana:

³²⁵ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p. 26.

Além do que, é considerável a distância que separa o Iaman do Magrib, sendo, portanto, também enorme a quantidade de víveres e de forragens de que necessita o exército que pretende atravessá-la. Quando se marcha através de um território alheio, é-se obrigado a pilhar cereais e rebanhos, a saquear as localidades por onde se passa, e mesmo assim, mal se consegue o bastante de provisões e de forragens. (...) Quanto ao Vale das Areias que era impossível atravessar, ninguém no Magrib ouviu falar dele (...). No tocante à expedição dos Iamanitas nas regiões do Oriente e no país dos turcos, concordamos em ser o caminho que lá conduz mais vasto que o istmo de Suez; mas a distância é ainda superior à que leva para o Magrib. E não se esqueça que, antes de alcançar o país dos turcos, encontram-se as populações da Pérsia e o país dos Gregos [Bizantinos], e nunca se ouviu dizer que os Tubba conquistassem território persa ou grego. (...) As narrativas existentes sobre estas expedições são impossíveis e completamente fabulosas, mesmo que nos viessem de boa fonte; o que dizer então, uma vez que não tem essa procedência?³²⁶.

Sendo assim, Ibn Khaldun salienta, através de um argumento prático, a dificuldade que um exército teria em enfrentar tão longínqua caminhada, pois “é-se obrigado a pilhar cereais e rebanhos, a saquear as localidades por onde se passa, e mesmo assim, mal se consegue o bastante de provisões de forragens”. A respeito do Vale das Areias, Ibn Khaldun aponta o desconhecimento por parte de testemunhas orais sobre a referida localidade: “Quanto ao Vale das Areias que era impossível atravessar, *ninguém no Magrib ouviu falar dele*”. Por fim, seja na tradição persa ou bizantina, também não haveria registro sobre uma possível invasão por parte dos Tubba, tornando toda essa história de difícil reconhecimento. Assim, verificamos o rigor do procedimento de Ibn Khaldun na averiguação dos fatos, confrontando informações e caracterizando essa narrativa histórica como fábula. Lembremos novamente aqui do que já havia reclamado Tucídides a respeito da credibilidade das informações repassadas, as quais teriam sempre de ser verificadas em sua autenticidade, como bem demonstra Ibn Khaldun nesse momento.

Harun Al-Rashid: o esplendor de Bagdá

Nosso próximo momento de análise trata de um outro relato apresentado e criticado por Ibn Khaldun, o qual versa sobre o califa abássida Harun Al-Rashid (766-809)³²⁷. Tal

³²⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p. 26-28.

³²⁷ Segundo os pesquisadores Khoury na nota 17 de sua edição da *Muqaddimah*: “Harun Al-Rashid, o mais célebre dos califas abássidas, nasceu em 763 e, subindo ao trono califal em 786, escolheu seu vizir o Barkamida Iahya Ibn Khalid e confiou-lhe um poder ilimitado. Ao que parece, durante 17 anos consecutivos, Iahya e seus filhos, Al-Fadal e Jafar, governaram o império como soberanos efetivos. A

narrativa denota um tom pejorativo ao descrever como o referido califa resgatou o seu poder que estava com os barkamidas de origem persa e sobre a aventura de Abassa, irmã de Rashid, com Jafar – cliente e liberto do califa. Tendo em vista a difamação que percebe ser feita em relação ao califa e sua irmã, Ibn Khaldun passa a demonstrar, através de sua argumentação crítica, que tanto Abassa quanto Rashid seriam com toda probabilidade pessoas honestas, ou seja, que não poderiam cair no desregramento social. Assim, os barkamidas foram realçados como conspiradores pela usurpação: “Quem examinar a marcha do império abássida e a conduta, o papel desempenhado pelos barkamidas, achará nossas ponderações muito fundamentadas, reconhecendo que havia causas reais de sobra capazes de provocar este acontecimento”³²⁸.

Devemos lembrar novamente que, para Ibn Khaldun, o califa Harun Al-Rashid e o seu filho Al-Mamun eram tidos como exemplos máximos de homens no poder (os mais nobres eram os descendentes do Profeta Muhammad), referenciais de comportamento religioso e centralização política certamente de grande valia para sua própria época, a qual estava entregue a muitos sultanatos efêmeros no Norte de África e Granada: “Ora, é sabido como Al-Rashid e seus pais eram cuidadosos em evitar atos que pudessem parecer censuráveis aos olhos da religião e do mundo; ele tinha formado seu carácter esmerando-se em todos os hábitos de honestidade, em todas as qualidades apreciadas, em todos os nobres impulsos do espírito árabe”³²⁹. Para o califa Rashid, conforme Ibn Khaldun, era também importante a manutenção da rudeza da vida nômade e sua simplicidade, pois nesse estágio ainda estavam intactos os costumes e a força do poder abássida³³⁰. Tendo essas informações em mente,

catástrofe que atingiu os Barkamidas ocorreu em janeiro do ano 803. Depois de um reinado cujo brilho será superado somente pelo seu filho e sucessor Al-Mamun, morreu Harun em 809. Se a História registra certos sintomas de enfraquecimento no poderio muçulmano, desapareceu nas tradições e na lenda de Al-Rashid, que o celebram como a personificação da força, da justiça e da munificência árabes. As ‘Mil e uma noites’ imortalizaram a sua memória”. In: KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.32; JAROUCHE, Mamede Mustafa. **Livro das mil e uma noites**, vol. I: ramo sírio/Anônimo. Tradução do árabe por Mamede Mustafa Jarouche. 3 ed. São Paulo: Globo, 2006, p.123; TURNER, John P. Harun Al-Rashid. In: MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. *op. cit.*, p. 314-315.

³²⁸ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.37; SENKO, Elaine Cristina. O modelo de governante para o século XIV segundo a crítica do historiador Ibn Khaldun (1332-1406): Harun Al-Rashid, o esplendor de Bagdá. **Anais do I Colóquio Internacional de Estudos Medievais e I Encontro do GEPEM (Grupo de Estudos e Pesquisas do Medievo) da PUC-GO: "Entre a História e a historiografia"**. Goiás: PUCGO, pp. 110-120, 2011.

³²⁹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.41.

³³⁰ Conforme Albert Hourani nos explica, depois da saída do poder dos omayyads: “Uma família governante sucedeu a outra, e a Síria foi substituída como centro do Califado muçulmano no Iraque. O poder de Abu'l ‘Abbas (749-54) e seus sucessores, conhecidos pelo nome de seu antecessor como abácidas, estava menos nos países do Mediterrâneo Oriental, ou no Hedjaz, uma extensão deles, do que nos antigos territórios sassânidas: sul do Iraque e os oásis e planaltos do Irã, Curasão e a terra que se estende além

observemos então o momento de análise e questionamento por parte de Ibn Khaldun em relação às informações sobre o califa:

Entre as anedotas suspeitas acolhidas pelos historiadores, inclui-se o que todos contam dos motivos que levaram Harun Al-Rachid a abater o poderio dos Barkamidas. Quero me referir à aventura de Abbassa, irmã de Al-Rachid, com Jafar filho de Iahya, filho de Khalid, cliente e liberto do califa. Pretendem os cronistas que Al-Rachid, tendo por Jafar e por Abbassa uma grande afeição por serem seus companheiros nas bacanais, consentiu contratassem casamento um com outro, com o fim de poder tê-los reunidos em sua sociedade, mas os proibiu de se encontrarem a sós. Abbassa, apaixonando-se por Jafar, chegou a vê-lo em particular, sem lhe fazer saber quem era. Jafar, num momento de embriaguez, ao que se diz, teve relações com a princesa e ela ficou grávida. Por via das intrigas, o fato chegou aos ouvidos de Al-Rachid, que se deixou tomar de cólera excessiva³³¹.

Verificamos que esta narrativa constrói uma situação/intriga e encaminha-se para um desfecho no qual Harun Al-Rashid deveria resolver o problema, pois aos seus olhos a princesa Abbassa não poderia ter se envolvido com o vizir Jafar, este de família barkamida. Ibn Khaldun diante de tal relato apresenta detalhes de sua investigação reflexiva sobre o assunto:

A nós repugna atribuir tamanho desregramento a uma princesa por tantos títulos merecedora de consideração, deslize este incompatível com a religião, a nobreza de origem, a posição privilegiada de Abbassa, nascida do sangue de Abdallah, filho de Abbas. Com efeito, era separada de Abdallah por apenas quatro personagens que foram, depois dele, os mais nobres sustentáculos da fé, e os chefes da religião. Abassa era filha de Muhammad, dito Al-Mahdi, filho de Abdallah Abu Jafar Al-Mansur, filho de Muhammad As-Sajad, filho de Ali, o pai dos califas Abássidas, filho de Abdallah, chamado o intérprete do *Alcorão*, filho de Abbas, tio paterno do Profeta³³².

dele pela Ásia Central adentro. Era mais difícil para o califa governar o Magreb, mas também era menos importante. Sob certos aspectos, o governo dos abácidas não diferiu muito do dos últimos omíadas. Desde o início, viram-se envolvidos no problema inevitável de uma nova dinastia: como transformar uma coalisão instável de interesses distintos em algo mais estável e duradouro. Tinham conquistado o trono graças a uma combinação de forças unidas apenas na oposição aos omíadas, e as relações de força dentro da coalizão precisavam agora ser definidas. Antes de mais nada, o novo califa livrou-se daqueles por cujo intermédio chegara ao poder; Abu Muslim e outros foram assassinados. Também houve conflitos na própria família; a princípio, membros dela foram nomeados governadores, mas alguns se tornaram poderosos demais, e no período de uma geração criou-se uma nova elite governante de altos funcionários. Alguns vinham de famílias iranianas com tradição de serviço público e recém-convertidas ao Islã, outros de membros da casa do governante, alguns deles escravos alforriados. Essa concentração de poder nas mãos do governante ocorreu na época dos sucessores de Abu'l 'Abbas, sobretudo al-Mansur (754-75) e Harun al-Rashid (786-809), e manifestou-se na criação de uma nova capital, Bagdá". HOURANI, Albert. **Uma História dos povos árabes**. *op. cit.*, p. 57-58.

³³¹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.32.

³³² KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.32-33.

Conforme vimos, Ibn Khaldun rejeita a narrativa inicial com o argumento da nobreza inerente à família abássida de Bagdá, da qual Harun Al-Rashid e Abbassa eram membros. Como vimos, Ibn Khaldun traça a genealogia de Abbassa até Abbas, o tio paterno do Profeta Muhammad, para confirmar a integridade da família de Al-Rashid e Abbassa. No seguimento Khaldun complementa:

Era [Abbassa], pois, filha de califa e irmã de califa; era rodeada de todos os lados pela pompa de um trono augusto; nela se refletiam o brilho do vicariato profético, a glória dos Companheiros e dos tios do Profeta de Deus, do imamato da religião, da luz da revelação e das visitas dos Anjos (a Muhammad). Muito próxima, por seu nascimento, de um século em que imperavam ainda todas as virtudes características da vida pastoral dos árabes e toda a simplicidade primitiva da religião, esta princesa vivia afastada dos hábitos de luxo e das tentações da luxúria. Onde procurar o pudor e a castidade, se estas faltam a Abbassa? Onde a pureza e a virtude se desterradas de sua casa? Como teria ela consentido em ligar seu sangue ao sangue de Jafar, filho de Iahya, e a manchar sua pureza e a nobreza de seu sangue árabe, unindo-se a um cliente de raça estrangeira, cujo avô, um persa, tinha sido escravo e cliente vivendo debaixo da autoridade do avô dela, avô este que era um dos tios do Profeta e um dos mais nobres personagens dos Coraix? Em suma, Jafar e seus filhos devem sua fortuna unicamente a boa estrela dos Abássidas que os elegeram seus favorecidos e depositários de sua confiança. Como admitir, pois, que Al-Rachid, dotado de carácter elevado e de uma legítima soberba, tivesse consentido em dar sua irmã em casamento a um cliente persa?³³³.

Ibn Khaldun evidencia em sua análise que a princesa Abbassa não poderia ter cometido tão grave erro e irresponsabilidade, pois sua família tinha ligação com o Profeta e seus Companheiros³³⁴. Assim a princesa tinha virtudes a zelar e não se entregaria ao luxo que corrompe e, muito menos, se envolveria com um barkamida. Ibn Khaldun terá daqui em diante uma forte oposição aos barkamidas, pois não admitiu, como vimos acima, uma princesa, irmã de um poderoso califa, ter agido de forma insensata. Com sua autoridade, o historiador muçulmano defende que esse conto não passa de uma mentira, demonstrando que a família abássida manteve sua posição tradicional sempre ligada aos seus importantes antepassados. A desconfiança de Ibn Khaldun pelos barkamidas é justificada pela seguinte explicação que realiza:

A verdadeira causa da derrocada dos barkamidas se prende ao procedimento destes quando no poder. Abarcando toda a autoridade, reservaram

³³³ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.33.

³³⁴ Os primeiros Companheiros do Profeta Muhammad, ou os *rashiduns* eram os *corretamente guiados*: Abu Bacr (632-634), Umar Ibn Al-Khattab (634-644), Uthman Ibn Affan (644-656) e Ali Ibn Ali Tahib (656-661).

inteiramente para si todas as rendas públicas, a ponto de Al-Rachid, o califa, se ver reduzido, em certas ocasiões, a pedir alguma soma pouco considerável, sem poder obtê-la. Tiraram-lhe o exercício de seus direitos. Possuíam o poder em comum, de modo que ele não era mais senhor da administração de seu império. A influência dos barmaki tornou-se enorme, e a sua fama estendeu-se até muito longe. As dignidades do império, todos os empregos administrativos, os cargos de vizir, de ministro, de comandante militar, de mordomo, os grandes postos de espada e de pena, eram ocupados por altos funcionários escolhidos no meio dos filhos dos Barkamidas ou de suas criaturas, sendo afastada qualquer outra pessoa. (...) Todo este poder que desfrutavam era consequência do crédito granjeado outrora pelo pai da família barmaki junto a Al-Rachid, cujos negócios tinha conduzido, quando Harun era ainda príncipe herdeiro e, mais tarde, quando califa. Foi sob a guarda do velho barkamida que Al-Rachid cresceu e debaixo de suas asas passou a mocidade. Tal era a ascendência que [Yahya Ibn Khalid] exercia sobre o monarca que este, mesmo quando califa, chamava-o de ‘pai’³³⁵.

Segundo a observação khaliduniana a família barkamida controlava o poder abássida, ostentando um prestígio único. A influência dos barkamidas chegou mesmo a ultrapassar a confiança do califa, pois de modo autônomo eles já realizavam decisões políticas e recebiam benefícios, aumentando o tamanho de suas riquezas. No entanto, de acordo com Ibn Khaldun, isso tudo iria mudar:

A tudo isso vieram-se acrescentar, no espírito do soberano [Harun Al-Rashid], as sugestões filhas da inveja, o despeito de se ver posto em tutela, o amor próprio ferido, sem esquecer o ódio contido que os barmakis lhe haviam já antes inspirado, por pequenos traços de presunção, imperceptíveis no começo, mas, que pela perseverança destes homens em não mudar de procedimento tão melindroso, tornaram-se afinal atos da mais grave desobediência³³⁶.

Por causa da insolência própria da família barkamida, da presunção de Jafar quando tomava atitudes acima de sua posição (chegando até a contrariar decisões do próprio Al-Rashid), foi-lhes colocado um fim exemplar e cruel. Al-Rashid expulsou os barkamidas de seus postos e tornou exemplo suas mortes, incluindo a de Jafar³³⁷. Conforme Ibn Khaldun relata sobre os últimos suspiros dos barkamidas: “Com semelhante desenvoltura Jafar preparou o caminho da própria ruína e a desgraça de sua família (...), tornando a queda dos

³³⁵ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.34-35.

³³⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.36.

³³⁷ A austeridade de Harun Al-Rashid e a insolência de Jafar são uma constante também nas narrativas das *Mil e uma Noites*. Especial destaque para a noite 70, 71, 72. In: JAROUCHE, Mamede Mustafa. **Livro das mil e uma noites**, vol. I: ramo sírio/Anônimo. Tradução do árabe para a língua portuguesa de Mamede Mustafa Jarouche. 3 ed. São Paulo: Globo, 2006, p.206-212.

barkamidas exemplo instrutivo através da História”³³⁸. Ibn Khaldun buscou em sua pesquisa, portanto, compreender o porquê da queda dos barkamidas tendo por base o comportamento moral desse grupo, exaltando e contrapondo à eles a figura de Al-Rashid, este que era *justo, nobre e digno*.

Interessante observar que Ibn Khaldun critica a existência de um conto acerca da imagem de Al-Rashid, mas ao mesmo tempo legitima e reforça a imagem do referido califa muito próximo ao que aparece em as *Mil e uma noites*. Isso pode demonstrar, que no século XIV, diante da desestruturação dos vários sultanatos, era necessário divulgar através de sua obra histórica a imagem do califa perfeito na figura de Al-Rashid. Pois bem, justamente para assegurar a imagem do califa ideal, Ibn Khaldun defende sumariamente o comportamento virtuoso de Harun Al-Rashid, e nesse sentido contesta uma outra narrativa a qual afirmava que o citado califa se entregava ao vinho e se embriagava com prazer deliberadamente:

Livre-nos Deus de acreditar em semelhantes imputações contra este príncipe! Como pode um fato desta natureza conciliar-se com o que se sabe do carácter de Al-Rachid, de sua exatidão em cumprir com todos os deveres da religião, do procedimento exemplar que lhe impunha a dignidade suprema do califado, do esmero com que escolhia o convívio dos homens distintos, do seu saber e de suas virtudes, da alta moralidade de seus colóquios com Al-Fadl Ibn Eiâd [ilustre sufi], Ibn As-Sammak [pregador de ciência e piedade] e Al-Omari [neto do califa Omar e tradicionalista], de sua correspondência com Sufian [célebre tradicionalista e jurisconsulto], das lágrimas que vertia ao ouvir-lhe as exortações, das preces que dirigia ao céu quando na Meca cumpria a Volta Ritual da Caaba; de sua pontualidade em fazer as orações nas horas canônicas e da ânsia de ver apontar a aurora para estar pronto para a oração? (...) Além disto, possuía o príncipe um grande cabedal de instrução e de simplicidade de costumes, porque era pouco o tempo que o separava de seu avô, Abu Jafar Al-Mansur, que morreu quando Al-Rachid era já adolescente. (...) Ora, é sabido como Al-Rachid e seus pais eram cuidadosos em evitar atos que pudessem parecer censuráveis aos olhos da religião e do mundo; ele tinha formado seu carácter esmerando-se em todos os hábitos de honestidade, em todas as qualidades apreciadas, em todos os nobres impulsos do espírito árabe³³⁹.

Nesse momento Ibn Khaldun apresenta um leque de virtudes que o califa ideal, nesse caso Harun Al-Rashid, deveria certamente possuir. Dentre elas, sua exatidão no cumprimento dos deveres religiosos, sua fé, educação e experiência militar, características que o tornavam o mais bem preparado homem daquela sociedade³⁴⁰. Dessa forma, todas as informações de

³³⁸ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.37.

³³⁹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.38-41.

³⁴⁰ O ideal de formação apresentado aqui por Khaldun, ainda que sofra forte influencia do exemplo religioso e modelar do Profeta, também apresenta uma via de compreensão através do conceito grego de *paidéia*.

caráter pejorativo sobre o califa deveriam ser desacreditadas. De fato, a argumentação de Ibn Khaldun vem no sentido de realçar o caráter exemplar de Al-Rashid, tornando-o um modelo digno da maior atenção. Novamente percebemos, portanto, a inteligibilidade do discurso histórico empregado por Ibn Khaldun, certamente de proximidade ao pensamento clássico: apresentar dignos exemplos de comportamentos e ações a serem observados, ou não, em seu tempo. No seguimento da narrativa presenciamos novamente como o historiador muçulmano atua no sentido da defesa do califa, rebatendo racionalmente os argumentos que buscavam denegrir a sua imagem:

O que Al-Rachid usava como bebida, não era senão o *nebid* feito de tâmaras, no que seguia a doutrina corrente dos legistas do Iraque (os hanefitas). São de sobra conhecidas as decisões que os doutores desta escola deixaram sobre a matéria. Quanto ao vinho puro extraído da uva, não se pode lançar sobre este príncipe a pecha de o usar. Al-Rachid não era homem de cometer um pecado que se reveste da maior gravidade aos olhos dos doutores do Islame. Aliás, todos os membros desta família estavam ao abrigo da corrupção, que nasce da prodigalidade; eles evitaram, com cuidado, o luxo no vestiário, no adorno e na mesa, conservando sempre a rudeza da vida nômade e não se afastando da simplicidade religiosa dos primitivos tempos. Não é, pois, lícito crêr que eles, passando os limites do permitido, se entregassem à prevaricação e descambassem em escândalos; Tabari, Maçudi e outros historiadores são concordes em que os califas que precederam Al-Rachid, tanto os da Dinastia Omaiya como os da família de Al-Abbas, não usavam, ao montarem a cavalo, senão muito pequenos adornos de prata que lhes enfeitavam os cinturões, as espadas, os freios e as selas. Acrescentam os ditos historiadores que Al-Mutaz, filho de Al-Mutawaqil, oitavo sucessor de Al-Rachid, foi o primeiro califa que se serviu de guarnições de ouro. Se tal era seu uso constante no que diz respeito ao vestuário, pode-se crer que a mesma simplicidade reinava em relação às bebidas. *Resta uma última consideração, que torna mais evidente a verdade que se acaba de dizer. É a que ressalta do carácter de todas as dinastias durante seu primeiro estágio social, período em que elas conservam ainda intáctos os costumes e a índole austera da vida nômade (...)*³⁴¹.

Vejamos a definição desse conceito segundo W. Jaeger: “Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por *paideia*. Cada um dos termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez”. In: JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.1. Ser detentor da *paideia*, portanto, compreenderia um aspecto formativo de preparo que, nas sociedades da Antiguidade Clássica, legitimaria a ascensão política de determinados personagens. Tal lógica de pensamento, como entrevemos na argumentação e defesa de Al-Rashid por Ibn Khaldun, demonstraria ainda sua pertinência para o erudito muçulmano, por isso sua ênfase ao ressaltar toda a educação recebida pelo governante.

³⁴¹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.42-43. Meu grifo. Na seguinte obra de Al-Maçudi, o califa Al-Rashid é uma constante: MAÇOUDI. **Livre des prairies d’or et des mines de pierres précieuses (tomo II)**. Paris: Société Asiatique, 1863.

Na perspectiva e argumentação de Ibn Khaldun, Al-Rashid manteve a autenticidade dos costumes e não se deixou levar pelo vinho e pela luxúria, ensinando isso ao seu filho Al-Mamun. Seguiria, nesse sentido, o modelo de comportamento inerente ao próprio Profeta. Ademais, Ibn Khaldun desta vez deu créditos positivos a Tabari e Maçudi, fato que não ocorre em outros temas, visando justamente legitimar a imagem de Al-Rashid e sabendo que esses historiadores não divergiam, nem se tornaram ambíguos, a respeito do califa abássida. Assim, para Ibn Khaldun, Al-Rashid era um exemplo de governante para o século XIV magrebino.

A aplicabilidade das sete causas: Alexandre, o Grande e o cofre de vidro

O historiador muçulmano Ibn Khaldun observa que existem desvios de análise histórica cometidos por vários historiadores, e estes devem ser reparados segundo o estudo em torno das causas que caracterizam tais erros. Tendo isso em vista, Ibn Khaldun nos indica orientações que seriam as mais importantes para um trabalho de análise e construção histórica, metodologia apresentada pelo autor no início do *Livro Primeiro* da sua obra *Muqaddimah*³⁴². Assim, o que vamos problematizar é o quanto Maçudi ainda se utilizava das fábulas (como fontes legítimas de informação histórica em sua obra *Os prados de ouro e as minas de pedras preciosas*), afastando-se da esquemática objetiva e racional proposta por Ibn Khaldun. Assim, tendo em vista essa tradição em torno da escrita histórica que pecava em muitos aspectos, Ibn Khaldun aponta para sete regras que o historiador deveria seguir,

³⁴² SENKO, Elaine Cristina. Uma fábula de al-Mas'udi (871-956) sobre Alexandre Magno e sua crítica por Ibn Khaldun (s.XIV). In: KHOURY, Raif Georges; MONFERRER-SALA, Juan Pedro; VIGUERA MOLINS, María Jesús. **Legendaria Medievalia**. En honor de Concepción Castillo Castillo. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2011, p. 159-169. SENKO, Elaine. A análise crítica historiográfica de Ibn Khaldun (1332-1406) e sua reflexão sobre a fábula de Al-Maçudi (871-956) sobre Alexandre Magno. In: NICOLAZZI, Fernando, MOLLO, Helena e ARAUJO, Valdei. **4 Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente e usos do passado**. Ouro Preto: Editora UFOP, 2010, pp. 1-10; SENKO, Elaine. A escrita e o sentido da História na Muqaddimah de Ibn Khaldun (1332-1406). In: **IV Seminário de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em História Social da UEL**. Londrina: UEL, pp.85-98, 2010. O *Livro Primeiro*, da edição dos pesquisadores Khoury por nós utilizada, possui seis partes, além da *Introdução*: 1. *Da sociedade humana e dos fenômenos que apresenta, tais como a vida nômade, a vida sedentária, a dominação, a aquisição, os meios de se ganhar a subsistência, as ciências, as artes, com indicação das causas que produzem tais efeitos*; 2. *Do estado social em geral*; 3. *Do estado social entre os nômades e os homens meio selvagens e os que se organizam em tribos; fenômenos que neles se deparam. Princípios gerais. Esclarecimentos*; 4. *Das dinastias; da realeza; do Califado, hierarquia das dignidades no sultanato (governo temporal)*; 5. *Tratando das aldeias, das cidades e outros lugares e agrupamentos sedentários, das circunstâncias que neles se apresentam*; 6. *Dos meios que se empregam para procurar a subsistência. Da aquisição. Das artes e tudo que se relaciona com elas*.

evitando o que seriam “causas” que incorreriam em falhas, mentiras e erros durante o trabalho de análise dos acontecimentos passados:

1ª causa: O historiador não deve ter apego à opiniões parciais ou falsas, portanto, tem que possuir uma “imparcialidade serena” ao observar as fontes de informação:

Apontamos em primeiro lugar o apego dos homens a certas opiniões e a certas doutrinas. Porque, enquanto o espírito se mantiver numa imparcialidade serena, examinará o relato que se lhe oferece e considerá-lo-á com toda a atenção que a matéria requer, de maneira a aquilatar perfeitamente da falsidade ou da exatidão da informação. Mas, se o espírito se deixar levar pelo afeto a certas pessoas ou a certas doutrinas, dará, sem hesitação, acolhida ao relato que se acha de acordo com elas. Inclinação e devotamento deste gênero são como véus que se antepõem aos olhos da inteligência para impedi-la de ver o que se lhe oferece, esquadrihar as coisas, examiná-las com atenção, de modo que ela aceita sem embaraço a mentira, para transmiti-la depois aos outros³⁴³.

2ª causa: O historiador deve tomar cuidado com a confiança que deposita sobre certas fontes de informação em seus estudos. Segundo Ibn Khaldun é necessária a utilização do *tadil wa tajrih* (*improbatio et justificatio*)³⁴⁴, princípio advindo de uma técnica utilizada na jurisprudência islâmica para saber se o testemunho é íntegro, honrado ou não:

A segunda causa que introduz a mentira na História é a confiança que se deposita na palavra das pessoas que a contam. Para reconhecer se estas pessoas são dignas de fé, é preciso recorrer a um exame análogo ao que é chamado ‘*tadil wa tajrih*’³⁴⁵.

3ª causa: A ignorância em relação as causas reais dos acontecimentos não pode resultar na utilização arbitrária da imaginação, como base explicativa, por parte do historiador:

Uma terceira causa é a ignorância do alvo e dos intentos que tinham em vista os atores dos grandes acontecimentos. A maior parte dos narradores, não sabendo para que fim foram feitas as coisas por eles observadas ou ouvidas, nos apresenta cada acontecimento segundo seu modo de entender, e, deixando-se enganar pela imaginação, cai no erro³⁴⁶.

³⁴³ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I).** *op. cit.*, p.86.

³⁴⁴ O *tadil* funciona através da crítica quando se colocam os testemunhos em comparação, no caso de Ibn Khaldun ele se utiliza dessa técnica da jurisprudência para as informações históricas.

³⁴⁵ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I).** *op. cit.*, p.86.

³⁴⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I).** *op. cit.*, p.87.

4ª causa: Quando o historiador acredita ter já encontrado uma verdade, não pode tê-la como posta e se apegar a ela, devendo sempre verificar suas fontes de informação e relativizá-las:

A quarta causa dos erros é a facilidade com que o espírito humano acredita estar de posse da verdade, defeito muito comum que provém, em geral, de um excesso de confiança nas pessoas que transmitiram as informações³⁴⁷.

5ª causa: O historiador deve ter consciência sobre as possíveis deturpações e manipulações das informações que lhe chegam sobre os fatos históricos, não lhes reforçando:

Como quinta causa deve-se apontar a ignorância das relações que existem entre os acontecimentos e as circunstâncias que os acompanham, defeito este que se observa nos historiadores, quando os pormenores de um fato deturpados ou intencionalmente manipulados. Eles contam os acontecimentos tais como os compreenderam, sem se aperceberem das modificações que lhes alteraram a exatidão³⁴⁸.

6ª causa: Os historiadores não podem se submeter ao poder para escrever somente o que aos poderosos apraz. Essa causa, inclusive, é de grande proximidade ao pensamento de Luciano de Samosata:

A sexta causa se prende à inclinação dos homens para granjear o favor dos personagens ilustres e de alta categoria, empregando para esse fim louvores e elogios, embelezando fatos e alardeando nomes. As histórias que contam para o mesmo fim, contaminadas de exageros e de falsidades, recebem grande publicidade, sem merecê-la. Como os homens são apaixonados pela lisonja e cobiçam os bens deste mundo, tais como as dignidades e as riquezas, mostram-se pouco acessíveis às nobres qualidades e avessos a demonstrarem admiração pelos homens de verdadeiro mérito³⁴⁹.

7ª causa: Aspecto de maior importância, os historiadores devem evitar a ignorância sobre a natureza dos fenômenos que nascem da civilização. Por isso é imprescindível o conhecimento da natureza de seus fenômenos, para assim compreender melhor as causas dos fatos e poder distinguir entre a verdade e a mentira:

Uma outra causa, e que supera em gravidade as demais, é a ignorância da natureza dos fenômenos que nascem da civilização. Tudo o que acontece, seja espontaneamente, seja por efeito de uma influência exterior, possui um caráter próprio, tanto na sua essência quanto nas circunstâncias que o

³⁴⁷ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p. 87.

³⁴⁸ Idem, p.87.

³⁴⁹ Idem, p.87-88.

acompanham. Por isso, o homem que reúne informações e que conhece de antemão os caracteres que apresentam na realidade os acontecimentos e os fatos, assim como suas causas, está de posse de um meio pelo qual pode controlar toda espécie de relatos e distinguir a verdade da mentira; este meio tem mais eficácia que todos os outros³⁵⁰.

O conjunto dessas orientações dadas por Ibn Khaldun possibilita identificar sua concepção em torno do trabalho do historiador, que é objetiva e está em busca da verdade. Tal posição rígida de investigação consciente pelo conhecimento verdadeiro é melhor apresentada por Ibn Khaldun no momento em que debate um dos contos de Al-Maḡudi em sua obra, o qual versa sobre um grande feito realizado por Alexandre Magno. Vale a pena ressaltar que nesta sociedade a História tem uma diferença em seu estatuto: de maneira hierarquizada, “a história é superior à fábula”³⁵¹. Vamos, então, ao escrito de Ibn Khaldun:

Acontece muitas vezes que certos homens, simplesmente por ouvirem dizer, dão guarida a histórias absurdas que transmitem depois a outros, que, por sua vez, as deixam como documento certo para os vindouros. Tal é a narrativa feita por Maḡudi relativamente a Alexandre Magno. Conta-nos o ilustre historiador que (o conquistador macedônio), vendo que monstros marinhos o impediam de fundar a cidade de Alexandria, mandou fabricar um cofre de madeira contendo um cofre de vidro. Entrando neste caixão, desceu ao fundo do mar de modo a poder desenhar as figuras dos monstros diabólicos que se lhe apresentassem à vista e reproduzir as suas formas sobre certos metais. Colocou estas imagens em frente dos edifícios que tinha começado, e, quando os monstros saíram de seus antros e viram as imagens, fugiram, deixando acabar a construção. Tudo isso faz parte de uma longa história, cheia de pormenores, fabulosos e absurdos³⁵².

Diante dessa informação, Ibn Khaldun passa à sua crítica historiográfica, atacando a maneira como Maḡudi relata a atitude do rei macedônio Alexandre Magno³⁵³. É interessante observar que Ibn Khaldun traz conhecimentos da política e da natureza, incluindo as sete regras de uma análise historiográfica, como pontos de desconstrução da dita narrativa:

Não se pode fabricar um cofre de vidro capaz de resistir à violência das ondas; em segundo lugar, um rei não empreende voluntariamente uma

³⁵⁰ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.88.

³⁵¹ JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma poética em ruínas. *op. cit.*, 2006, p. 88.

³⁵² KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.88. A narrativa de Maḡudi a respeito da fundação de Alexandria por Alexandre Magno está em sua obra: MAḠUDI. *Histoire d’Alexandrie, sa fondation, ses rois, et autres détail sur le même sujet. Livre des prairies d’or et des mines de pierres précieuses (tomo II)*. Paris: Société Asiatique, 1863, pp. 425-428. Os historiadores islâmicos seguem perspectivas de Ptolomeu, companheiro de Alexandre, para construir suas narrativas. Já a utilização pelos historiadores islâmicos da narrativa de Pseudo Calístenes ainda é uma hipótese.

³⁵³ A imagem de Alexandre, o Grande é muito respeita pela sabedoria islâmica. In: ABU SHURA, Edna Sala. A presença da cultura helênica no contexto ibérico medieval. **Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais: Medievalismo – leituras contemporâneas**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, pp.126-137, 2005.

tentativa tão perigosa como a citada. Expôr-se desta maneira, seria procurar a própria ruína; o pacto social se partiria e os súditos reunir-se-iam em redor de outro príncipe, sem deixarem ao primeiro o tempo de voltar de sua temerária expedição. Além do mais, gênios e demônios não têm formas, nem figuras que lhes sejam próprias, podendo escolhê-las a seu bel prazer. Quando se conta que possuem uma infinidade de cabeças, tem-se por fim, não dizer a verdade, mas inspirar horror e medo. Todas estas circunstâncias bastam para desacreditar a narração de Maçudi. Um fato, porém, demonstra com a maior evidência possível, o absurdo e a impossibilidade física do que se conta. O homem que mergulhasse debaixo d'água, mesmo dentro de um cofre, sentiria logo uma grande dificuldade na respiração natural, por causa da rarefação do ar, e o seu sopro não tardaria a se esquentar. Privado de ar fresco, que mantém o equilíbrio entre o pulmão e os espíritos cardíacos, morreria incontinenti. Tal é a causa da morte de pessoas fechadas em quartos de banho, cujos respiradouros foram tapados para impedir a entrada de ar frio. Tal é também a causa da morte dos que descem em poços ou subterrâneos de grande profundidade. O ar está ali aquecido pelos miasmas, e os ventos não conseguem penetrar para dissipar estas emanções. De modo que, descendo nestas profundezas, morre-se sem demora. É esta, ainda, a razão por que morre o peixe quando fora d'água: o ar não é mais suficiente para manter o equilíbrio no seu pulmão, cujo calor extremo tem necessidade de ser temperado pelo frescor da água. Sendo quente a atmosfera para onde fora levado, resultou que, superando o calor os espíritos animais, o peixe sucumbe subitamente vítima deste desequilíbrio. Poder-se-ia explicar da mesma forma a morte de pessoas fulminadas pelo raio³⁵⁴.

Como vimos, Ibn Khaldun utilizou-se das suas sete orientações para desmistificar a fábula de Maçudi acerca de Alexandre Magno. *Primeiro*, Ibn Khaldun foi imparcial na análise da narrativa sobre Alexandre. *Segundo*, ele colocou à prova a narrativa de Maçudi. *Terceiro*, Khaldun desconfiou da verossimilhança utilizada por Maçudi. Nesse sentido entendemos por “verossimilhança” a qualidade inerente a uma narrativa no que se refere à construção lógica dos fatos, idéias e argumentos que nela se apresentam; em virtude disso, tal narrativa ganharia um maior teor de plausibilidade, ou seja, seria uma provável verdade³⁵⁵. Porém é importante

³⁵⁴ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.89-90.

³⁵⁵ Segundo Aristóteles na sua obra *Arte Poética*, no capítulo X intitulado *Ação simples e ação complexa* define aspectos sobre a escrita de fábulas: “1. Das fábulas, umas são simples, outras complexas, pois evidentemente são assim as ações, de que as fábulas são a imitação; 2. Chamo ação simples aquela cujo desenvolvimento, como definimos, permanece uno e contínuo e na qual a mudança não resulta nem de peripécia, nem de reconhecimento; 3. e ação complexa aquela onde a mudança de fortuna resulta de reconhecimento ou de peripécia ou de ambos os meios; 4. Estes meios devem estar ligados à própria tessitura da fábula, de maneira que pareçam resultar, necessária ou verossimilmente, dos fatos anteriores, pois é grande a diferença entre acontecimentos sobrevividos por causa de tais outros, ou simplesmente depois de tais outros”. ARISTÓTELES. *Arte Poética*. In: **Arte retórica e arte poética**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia, 1959, p. 289. E no capítulo XV denominado *Dos caracteres: devem ser bons, conformes, semelhantes, coerentes consigo*, Aristóteles aponta sobre o aspecto da verossimilhança: “Tanto na representação dos caracteres como no entrosamento dos fatos, é mister ater-se sempre à necessidade e à verossimilhança, de modo que a personagem, em suas palavras e ações, esteja em conformidade com o necessário e o verossímil, e que o mesmo aconteça na sucessão dos acontecimentos”. ARISTÓTELES. *Arte Poética*. In: **Arte retórica e arte poética**. *op. cit.*, p.300.

destacar: algo que se apresenta “verossímil” não é, necessariamente, uma resoluta expressão de determinada verdade, pelo contrário, ainda seria passível de comprovações. O texto de Maçudi teria, portanto, uma verossimilhança no que se refere ao encadeamento dos fatos, bem como na descrição das estratégias que Alexandre levou a cabo para destruir os monstros marinhos. O leitor, diante de toda essa explicação, seria levado a considerar toda essa fábula como verdadeira, pois a construção narrativa tornou verossímil, ou seja, plausível, esse acontecimento. No entanto, Ibn Khaldun soube, através de sua crítica e metodologia historiográfica, criticar tal fábula, tendo em vista que ela, mesmo bem planejada, não resistiu ao critério da razão. *Quarto*, ele expõe o erro de Maçudi em acreditar que já encontrou a verdade. *Quinto*, o olhar atento em relação à alteração e inclusão de um acontecimento inexistente, rechaçado por Ibn Khaldun. *Sexto*, verificamos um interesse na exaltação da figura política de Alexandre por parte de Maçudi, o qual reforçou o exemplo de um governante ideal através de uma narrativa das fantásticas e perigosas aventuras do rei macedônio. *Sétimo*, o contra-argumento essencial de Ibn Khaldun em torno de seu conhecimento da própria natureza, conhecimento advindo da civilização.

Podemos observar que Ibn Khaldun constrói uma argumentação que visa destacar o elemento da *verdade*, em contraposição ao *mítico*, como fundamental durante a escrita histórica. Al-Maçudi, escrevendo no passado de Ibn Khaldun, foi utilizado como exemplo de historiador que não teria passado ao crivo dessas regras propostas pelo próprio Ibn Khaldun: as quais, inclusive, deveriam sempre reger o trabalho do historiador.

Pois bem, nos quatro últimos sub-tópicos apresentados aqui verificamos momentos de indignação e crítica por parte de Ibn Khaldun em relação a narrativas que, pela inveracidade dos fatos, não poderiam ser consideradas histórias. Ibn Khaldun tem conhecimento de autores, por exemplo, como Tabari e Maçudi, os quais se deixaram fiar muitas vezes em informações demasiadamente fantasiosas em seus relatos, sendo que os mesmos, na época de Ibn Khaldun, seriam ainda seguidos sem uma observação crítica por parte dos pensadores e leitores. Pois bem, Ibn Khaldun observa a causa³⁵⁶ e frequência das informações fantasiosas misturadas nas histórias em sua época:

Anedotas semelhantes encontram-se com frequência entre os historiadores. São fábulas que o amor dos deleites proibidos e o desprezo pelas regras da decência incitam a invejar e a propalar. Seus autores procuram arranjar autoridades e exemplos que sirvam de capa a sua própria libertinagem. Por

³⁵⁶ RAMÓN GUERRERO, Rafael. Historia e causalidad. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp.169-178, 2008.

isso, vemos esta espécie de escritores à cata de anedotas do mesmo gênero, folheando os livros à sua procura³⁵⁷.

Seguindo um modelo crítico próximo da historiografia clássica e tratando a informação tal como “testemunha” de um jurisprudente, Ibn Khaldun encaminha uma investigação objetiva que se propõe ao encontro da verdade. Como vimos, para justamente buscar a verdade Ibn Khaldun aconselha que se deve observar o significado das palavras em uma narrativa e se utilizar da razão e da lógica para saber questionar. Portanto é a dúvida que move o trabalho do historiador. Este, a partir de sua análise da fonte, levanta hipóteses para tentar solucionar as questões e problemas encontrados. Por isso, surge a necessidade de uma reflexão que ilumine sempre a investigação. Ibn Khaldun propunha o uso da reflexão direcionada como algo imprescindível ao pesquisador, evitando as abstrações e erros de afirmação:

Mas, como calarmos, vendo homens, cuja palavra faz autoridade, e compiladores de tradições históricas tropeçarem e caírem nestes erros e acreditarem em tão extravagantes opiniões? As informações mentirosas gravaram-se-lhes no espírito e a maioria dos leitores, que se compõe de homens nada criteriosos e pouco dispostos a empregar as regras da crítica, deles recebe estes contos igualmente sem reserva e sem reflexão. Tudo isso indo incorporar-se à massa dos conhecimentos adquiridos, transformou a História numa mistura de inverossimilhanças e de erros, que atravancam a mente, deixando o leitor perplexo nas suas conclusões, além de rebaixar o historiador ao nível do contista popular³⁵⁸.

Portanto, a metodologia da História de Ibn Khaldun está pautada na crítica, na pesquisa sob a perspectiva da longa duração, na atenta observação das narrativas e no modo como estas chegam até o historiador. O erudito muçulmano demonstra a perspicaz análise que deve possuir o investigador do passado no momento de avaliar uma possível verdade, tendo em vista que ele deve sempre buscar a escrita de um relato que seja “justo”.

Pela escrita de uma história justa

Mesmo quando analisa e estabelece reflexões sobre o poder, indicando quais foram os acertos e erros cometidos pelos governantes, Ibn Khaldun possibilita ao historiador contemporâneo inferir perspectivas acerca de como ele entendia os requisitos da prática

³⁵⁷ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.47.

³⁵⁸ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.67.

historiográfica. Exemplo disso é o seguinte trecho, no qual percebemos um homem atento às vicissitudes de seu tempo:

Aliás, o império e o sultanato são, por assim dizer, como um mercado público, onde todos trazem seus gêneros e mercadorias em matéria de ciências e de arte; aí se vai na esperança de encontrar algum favor dos poderes; de toda parte vem chegando anedotas e fábulas a respeito de mazelas dos governos, espumas deste mar que se chama o Poder; o que for recebido com agrado pela corte é também recebido com agrado pelo comum do povo. Quando o governo age com franqueza, deixa a parcialidade, renuncia à corrupção e à fraude; quando segue direito e sem tergiversar o caminho da retidão, então, o ouro puro e a prata de bom quilate, em matéria de ciência, têm um valor real no seu mercado. Mas, se o poder se deixar levar pelos interesses pessoais e pelos preconceitos, se flutuar ao capricho dos intrigantes que se fazem os corretores da injustiça e da bajulação, nesse caso apenas tem curso mercadorias falsificadas e moedas falsas de erudição. Para se aquilatar do valor real de semelhantes trocas, o juiz esclarecido deve levar dentro de si a balança do exame, a medida da investigação e do retoque³⁵⁹.

A reflexão de Ibn Khaldun sobre o panorama intelectual e acerca dos governantes de sua época possui um tom altamente crítico. Segundo o historiador muçulmano, um governo que age do modo correto, com franqueza, estimula a produção de valiosas obras em matéria de ciência. No entanto, quando um governo demonstra fraqueza, apontando para uma parcialidade, surgem os intrigantes, corretores da injustiça e da bajulação, buscando se aproveitar da situação através do uso de “mercadorias falsificadas e moedas falsas de erudição”. Ora, é a verdade que sairia prejudicada nesse ato bajulatório de certos homens. Voltemos ao nosso diálogo para com os clássicos nesse momento: como não se lembrar também de Luciano de Samosata frente às denúncias de injustiça e bajulação que Ibn Khaldun estabelece a muitos trabalhos de erudição em sua época? No mesmo sentido Martos Quesada esclarece: “Ibn Jaldún nos indicó claramente cuáles eran los errores en los que no debía incurrir, bajo ninguna justificación, el historiador, entre otros, depender del poder, ya sea éste político o ideológico, pues ello conlleva implícito un impedimento a la más mínima objetividad en el análisis del hecho histórico”³⁶⁰.

De fato, a orientação de Ibn Khaldun é a de que o historiador deve ser aberto às críticas e evitar ao máximo a influência dos poderosos na escrita da história. Por isso, para a escrita da *Muqaddimah*, ele afirma ter buscado o isolamento em *Calat Ibn Salama*. Ainda que

³⁵⁹ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.55.

³⁶⁰ MARTOS QUESADA, Juan. Ibn Jaldun y los historiadores clásicos. *Encuentro Internacional sobre Ibn Jaldún*. *op. cit.*, p.4, 2006.

tal estudo fosse apazível aos homens do poder, ele não teve em sua concepção um sentimento bajulatório; porém, após sua conclusão, Ibn Khaldun enviará a *Muqaddimah* para alguns governantes, buscando justamente seu reconhecimento como grande historiador frente a eles. Nesse sentido entrevemos a proposta e defesa de uma “história justa”, mote historiográfico até então defendido unicamente pelo grego Luciano de Samosata, e dessa forma relembremos o trecho abaixo:

[...] intrépido, incorruptible, libre, amigo de la libertad de expresión y de la verdad, resuelto, como dice el cómico al llamar a los higos, higos, al casco, casco, que no rinda tributo ni al odio ni a la amistad, ni omita nada por compasión, pudor o desagrado, que un juez ecuánime, benévolo con todos para no adjudicar a nadie más de lo debido, forastero en sus libros y apátrida, independiente, sin rey, sin que se ponga a calcular qué opinará éste o el otro, sino que diga las cosas como han ocurrido³⁶¹.

Ibn Khaldun, no conjunto de suas proposições, também defende que o historiador deve ter audácia, ser incorruptível, ter liberdade de expressão, buscar pela verdade com objetividade, ser um juiz equânime, ter uma perspectiva universal na escrita sem destiná-la a um soberano patrocinador específico, que compare as opiniões para se alcançar a verdade e que tenha a coragem de dizer como se processa o acontecimento. Essa, portanto, é a concepção utilitária da História que Ibn Khaldun compartilha com Luciano de Samosata: o historiador ensina ao poder a melhor forma de governar.

Dessa forma, tendo em vista as considerações aqui levantadas em relação ao pensamento historiográfico de Ibn Khaldun, estabelecemos as principais características e orientações normativas de sua proposta. De fato, o historiador muçulmano demonstrou, na teoria e na prática, qual seria o melhor procedimento para a escrita de uma obra histórica; consequentemente, esta obra histórica teria assim plenas condições de revelar uma série de concepções implícitas sobre o comportamento dos homens no tempo, ou seja, princípios regulares da sociedade, como iremos refletir no seguimento.

Os objetivos do método: a História e suas leis, com o objetivo de explicar a sociedade

Conforme ressaltou o historiador Elias Trabulse³⁶², Ibn Khaldun detinha um conhecimento característico da aristocracia islâmica do saber, demonstrando um intelecto

³⁶¹ LUCIANO DE SAMOSATA. **Obras III**. *op. cit.*, p.400.

³⁶² TRABULSE, Elias. Estudio Preliminar. In: KHALDUN, Ibn. **Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)**. *op. cit.*, p.13.

crítico em sua proposta de estudo da sociedade e da cultura³⁶³. Dessa forma, sua narrativa histórica possui a lógica e a reflexão em seu método: procura pela exatidão mais do que o estilo, preocupando-se com o universal:

Sendo a História propriamente o relato dos fatos que se referem a uma época ou a um povo, é óbvio que certas noções devem ser esplanadas primeiro no que toca a generalidades de cada país, de cada povo e de cada século, se quiser uma base sólida para a matéria que vai se expor e tornar inteligível a que vai ministra-se³⁶⁴.

Quando o historiador se propõe a analisar os documentos históricos, ele precisa se utilizar da crítica para auferir quais são autênticos ou não, para que suas hipóteses não sejam apoiadas em argumentos falsos. De fato, o método de Ibn Khaldun é baseado na reflexão e não na abstração, pois na análise de cada circunstância histórica ocorre um procedimento quase matemático: recolhimento dos dados, análise do desenvolvimento, resultados, conclusão e revisão. Contribuíram na construção dessa metodologia, principalmente, a técnica do *tadil* e uma concepção crítico/investigativa muito próxima à historiográfica clássica - esta que esteve presente no corpo formativo da erudição islâmica em virtude do movimento da transladação dos estudos. Será tendo por base tal instrumental de análise, direcionado à investigação dos fatos históricos, que Ibn Khaldun estabelecerá *leis* para a História.

Sendo assim, Ibn Khaldun aconselha os historiadores a evitarem o uso da especulação oriunda da filosofia³⁶⁵, pois deveríamos nos ater aos testemunhos e aos documentos, sempre forjando uma observação objetiva e reflexiva. Os dados selecionados devem ser ordenados no

³⁶³ Khaldun em seu tempo já ressaltava a importância do emprego de um método lógico e racional para o estudo do social, sendo este o objeto da história – o qual deveria ser analisado seguindo parâmetros. Conforme Aróstegui, na contemporaneidade, a pesquisa do social é a abertura para a interdisciplinaridade e para uma análise investigativa dos distintos fenômenos inerentes ao comportamento da sociedade no tempo: “Assim, pois, o método da pesquisa histórica é, sem dúvida, uma parte do método da pesquisa da sociedade, da pesquisa social ou, se preferirmos, da pesquisa histórico-social. Portanto, o método do historiador coincide, em boa medida, com o de outras disciplinas como a economia, a sociologia ou a antropologia, por exemplo. O historiador estuda, como o fazem os estudiosos dessas outras disciplinas, fenômenos sociais. Mas existe uma peculiaridade que dá ao método historiográfico sua especificidade inequívoca e é o fato de que o historiador estuda os fatos sociais sempre em relação com seu comportamento temporal. Isso significa que na historiografia é normal que não possa haver um procedimento de “observação direta” da realidade. Por essa e outras razões, é inegável que a historiografia é, sem dúvida, a disciplina social que na atualidade possui um método menos formalizado, menos estruturado sobre uma base ‘canônica’”. ARÓSTEGUI, Julio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Tradução Andréa Doré. Bauru, SP: Edusc, 2006, p.93. Verificar também: SENKO, Elaine. As Contribuições da Epistemologia da História de Ibn Khaldun (1332-1406) para o Presente: Um Diálogo Possível. **Revista História e-História**, v. 2011, 22/03/2011, 2011.

³⁶⁴ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.78.

³⁶⁵ TORNERO, Emilio. Filosofia y sufismo em Ibn Jaldún. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, pp.269-290, 2008.

sentido de identificar o que é constante (ou não) no fluxo do tempo e dos acontecimentos históricos. Desse modo, depois de ordenados os fatos pelo historiador, este deve deduzir leis gerais que possam ser aplicadas ao estudo da civilização. Ainda que visando à universalidade, as leis que Ibn Khaldun pretendia formular não eram por ele consideradas sempre absolutas, tendo em vista que somente funcionariam em sociedades semelhantes. Para tal, seria fundamental refletir sobre as possíveis comparações, em termos de diferenças ou igualdades, entre os povos estudados, tal como o próprio Ibn Khaldun esclarece:

É preciso, pois, que o historiador conheça os princípios fundamentais da arte de governar, o verdadeiro caráter dos acontecimentos, as diferenças que apresentam as nações, os países e os tempos, no que diz respeito aos costumes, aos usos, à conduta, às opiniões, aos sentimentos religiosos e à toda as circunstâncias que exercem qualquer influência sobre a sociedade. Desde ele saber o que no presente subsiste de todas estas contingências para compará-lo com o passado; indicar os pontos de semelhança ou de discordância; dar a razão destas analogias ou divergências, explicar a origem das dinastias e das religiões, indicar a época em que apareceram, as causas que presidiram a seu advento, os fatos delas oriundos e a posição social biográfica dos que contribuíram para o seu estabelecimento. Numa palavra, deve conhecer a fundo as causas de cada acontecimento e as fontes de cada informação. Somente então estará apto a comparar as narrativas colhidas com os princípios e as regras de que dispõe³⁶⁶.

Nesse sentido, o entendimento das causas se torna muito importante, ou melhor, a necessária identificação correta das causas³⁶⁷. De acordo com Ibn Khaldun, esse estudo aprimorado em torno das causas dos acontecimentos passaria pelo crivo da reflexão, levando o historiador aos princípios que regulariam os fatos, como nesta análise do autor:

Depois do estabelecimento do Islame, historiadores dos mais abalizados abarcaram nas suas investigações todos os fatos dos séculos passados. Vieram, em seguida, os charlatães da literatura e introduziram no meio destas narrações dados incertos e indicações falsas tiradas da própria imaginação ou embelezamentos fantasiosos com o auxílio de tradições de fraca autoridade. A maior parte dos autores que escreveram depois limitou-se a encaixar-lhes os passos e caiu nos mesmos erros. Transmitindo-nos os fatos tais como lhe chegaram aos ouvidos, estes historiadores não se empenharam sequer em indagar a possibilidade e a natureza dos fatos, aprofundando as causas ou levando em consideração as circunstâncias que os rodeavam. Jamais vimos narrativa, por mais fabulosa que pareça, merecer da parte deles contestação ou repulsa; tornou-se, com efeito, tão raro o talento de verificar, como fraco, em geral, o senso de discernimento, ao passo que o erro e o equívoco são, para o investigador, companheiros

³⁶⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op. cit.*, p.67.

³⁶⁷ O fator “averiguação” das causas torna-se, assim, uma característica dessa visão khalduniana de história, pois para Khaldun, existir um poder era essencial e um determinado homem de poder estar naquele cargo de suma importância era porque ocorreu um “acidente” (aspecto de relevância menor, pessoal).

inseparáveis, como o espírito de rotina e de imitação é inato no homem e inerente a sua natureza! [...] Mas a verdade é uma potência a que nada resiste, como a mentira é um espírito das trevas que recua quando fulminado pela razão investigadora. O simples narrador relata os fatos ou dita-os; mas, ao crítico cabe penetrá-los e averiguar o que há neles de *autêntico* [...] ³⁶⁸.

Torna-se assim importante ressaltar que Ibn Khaldun tinha consciência de que a realidade histórica é plural, diversa e variável, mas acima dessa realidade estaria a percepção universal. Nesse aspecto, o tempo é uma questão importante para Ibn Khaldun, pois a História se apresenta em durações diferentes (longa/pouca): “Descrevi, nesta obra [Muqaddimah], as dinastias de *longa duração* e os impérios efêmeros oriundos daquelas, como também assinalai os príncipes e os guerreiros que seus feitos ilustram”³⁶⁹; e a história dos indivíduos e local nos tempos de *pouca duração*, pois “as modificações que se produzem nos indivíduos, nos tempos de pouca duração e nas cidades, afetam também os grandes países, as províncias, os longos períodos de tempo e os impérios”³⁷⁰. O sentido universal da escrita da história khalduniana revela uma preocupação que sai da esfera do micro para o macro, possuindo uma concepção de tempo cíclico/transformador ou em espiral (uma compreensão talvez inspirada na maneira clássica), mas que, ao mesmo tempo, aponta para um sentido providencialista de fim³⁷¹. De fato, a intenção de Ibn Khaldun com sua obra de caráter universal é forjar um paradigma humano que esteja cada vez mais fora de um olhar local e específico, indo além do movimento de outros historiadores de seu tempo que estavam em busca de uma história cada vez mais particularista. Torna-se, portanto, uma tentativa de se moldar um padrão universal, que fuja do determinismo local e temporal; aliás, por isso que Ibn Khaldun também escreveu, aplicando sua proposta historiográfica, sobre terras e povos além do Norte de África: hebreus, gregos, romanos, cristãos, andaluzes, berberes, bizantinos e árabes orientais. Assim, ao leitor da obra khalduniana, o autor salienta que se desperte a crítica e que se observe que a História é fruto do passado, se faz no presente e se destina ao futuro. Consequentemente, a História serviria, em sua nobre função, para entendermos o movimento da sociedade: “Assim, a História passava a ser não apenas o anedotário que coligia o passado, mas ciência que tornava inteligível a vida em sociedade, e outrossim, ofereceria aos que a empregassem enquanto

³⁶⁸ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op.cit.*, p.5. Meu grifo.

³⁶⁹ Idem, p.11-12. Meu grifo.

³⁷⁰ Idem, p.68-69.

³⁷¹ Há aproximações da metodologia histórica de Ibn Khaldun com a de Vico. SEVILLA FERNÁNDEZ, José M. Ortega, Vico e Ibn Jaldún. **Cuadernos sobre Vico**, 11-12, pp.203-213, 1999-2000.

ferramenta epistemológica os meios para a gerência de questões públicas ou uma sabedoria sobre a vida”³⁷².

Portanto, Ibn Khaldun afirmou em sua obra que, “para quem se apoiar em Deus, os caminhos nivelar-se-ão e o triunfo coroar-lhe-á as fadigas e as pesquisas”³⁷³. Claro, o historiador muçulmano, ao escrever a *Muqaddimah*, já tinha consciência da importância e contribuição de seus estudos, ou seja, de todo seu conhecimento sobre a História, para seu destaque no ambiente político de poder. De fato, sua metodologia, definidora de leis e regras universais, tornava-se um poderoso instrumento, de caráter útil ao poder, para a compreensão da sociedade, de suas nuances. Ora, Ibn Khaldun vivia um tempo de instabilidade e fragmentação política no Magreb e Granada, momento em que se tornava muito pertinente conhecer melhor e da maneira correta o passado, justamente para que dele se pudesse retirar lições. Vejamos assim, no seguimento de nossa investigação, de que modo a proposta historiográfica de Ibn Khaldun, com as regras e leis universais que aponta, cumpre sua função de esclarecer e explicar as vicissitudes de seu contexto.

³⁷² História é vida também na concepção de Paul Ricoeur. DUARTE, Josias Abdalla. Notas sobre o pensamento historiográfico de Ibn Khaldun (1332-1406). **VII EDEM – Encontro Internacional de Estudos Medievais**: Idade Média: permanência, atualização, residualidade. Fortaleza: ABREM/UFC, p.401, 2007. Agradeço as contribuições do Professor Josias Abdalla Duarte para este trabalho.

³⁷³ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.81.

CAPÍTULO V

UMA METODOLOGIA DA HISTÓRIA QUE SE APLIQUE AO ESTUDO E ENTENDIMENTO DA SOCIEDADE

*[...] o espírito de clã ou de grupo é o meio pelo qual os homens
garantem a defesa mútua, rechaçam o inimigo, se desforram das ofensas
e realizam os projetos que necessitam esforço comum.*

Ibn Khaldun (Muqaddimah I, p. 243).

Da análise realizada sobre a metodologia historiográfica de Ibn Khaldun, vislumbramos acima de tudo um autor preocupado em racionalizar o conhecimento que podemos obter durante o estudo da sociedade no tempo. O centro do estudo da História de Ibn Khaldun, portanto, é a sociedade; e, no cerne da *sociedade*, encontramos a *política*. De certa forma a metodologia que propôs tão cuidadosamente vem no sentido de explicar a sociedade naquele que é o seu mais alto grau de organização: a *civilização*. Vejamos como o autor já tinha apontado para essa preocupação logo ao início de sua obra:

Encarei e discuti com grande cuidado as questões condizentes com a matéria deste livro de maneira a por meu trabalho ao alcance tanto dos eruditos como dos homens do mundo. Na sua confecção e na distribuição das matérias, adotei um plano original, elaborei um método novo de escrever a História, escolhendo um caminho que certamente surpreenderá o leitor, e seguindo uma marcha e um sistema inteiramente próprios. Ao tratar do que se relaciona com a formação da sociedade e o estabelecimento da civilização, estendi-me, com razão, a descrever tudo o que a sociedade humana oferece como circunstâncias características. Apontei as causas dos acontecimentos e mostrei por que caminhos os fundadores do império entraram. O leitor, não se achando mais na obrigação de crer cegamente nas narrativas tradicionais, poderá agora conhecer melhor a História do passado e ficará habilitado a prever os acontecimentos que poderão surgir no futuro³⁷⁴.

Após reafirmar sua integridade intelectual e metodologia inovadora, Ibn Khaldun, um homem do século XIV, ressalta que trabalhou com os aspectos formativos da sociedade, os quais viriam no sentido do estabelecimento da civilização. Isto era fazer a História possível para ele. Ibn Khaldun conciliou a ação de ser um filósofo da história preocupado com o sentido da História ao mesmo tempo em que criava uma metodologia da história inovadora. Para tal, teve de observar tudo aquilo que a sociedade oferecia como “circunstâncias características”, ou seja, os fenômenos inerentes ao seu comportamento. Sua metodologia e as

³⁷⁴ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.12.

informações que dispôs na obra permitiriam ao leitor, inclusive, um desprendimento em relação às narrativas tradicionais; agora, ele teria condições de conhecer melhor a História e, assim, conseguir “prever” possíveis futuros acontecimentos. Tal concepção, sem dúvidas, contempla um fundo utilitário: seria pertinente e auxiliaria os homens no estado e grau de civilização, tendo em vista que a metodologia historiográfica de Ibn Khaldun o permitiu entrever uma razão universal que regeu, rege e deveria sempre reger a sociabilidade dos homens. Mas de que forma ele estabeleceu tais preceitos e como eles podem ser entendidos em virtude da época e dos interesses de Ibn Khaldun? A discussão de tais questões tem seu início, invariavelmente, numa reflexão sobre o conceito de *civilização*, ponto chave para a compreensão do complexo pensamento khalduniano.

Resquícios de um pensamento clássico em Ibn Khaldun: da politéia à umran, a importância do fenômeno citadino

Atualmente, o conceito de “civilização” possui uma definição próxima àquela de “cultura”, pois mantém a idéia de um suposto legado inerente e pertencente aos feitos de um grupo social. Vejamos alguns exemplos nesse sentido: o *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano, comenta que o termo civilização designa “as formas mais elevadas da vida de um povo, isto é, a religião, a arte, a ciência, etc, consideradas como indicadores do grau de formação humana ou espiritual alcançada pelo povo”³⁷⁵. Segundo o dicionário *Houaiss*, civilização seria o “conjunto de aspectos peculiares à vida intelectual, artística, moral e material de uma época, de uma região, de um país ou de uma sociedade”³⁷⁶; por sua vez, o dicionário *Aurélio* apresenta o termo civilização como indicativo do “estado de aprimoramento ou desenvolvimento social e cultural atingido”³⁷⁷.

Todas essas acepções possuem em seu âmago uma noção de civilização relacionada à idéia de “aperfeiçoamento” da cultura, tal como se fosse um estado a ser alcançado pelos grupos sociais. Ora, tal concepção não seria alheia ao que Ibn Khaldun já tinha proposto no século XIV, tendo em vista, como entrevemos no trecho de fonte analisado ao início deste capítulo, que o estado de “civilização” seria uma espécie de estágio mais perfeito da

³⁷⁵ ABBAGNANO, Nicola. *Civilização. Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 143.

³⁷⁶ DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS. São Paulo: Editora Objetiva, 2001. 1 CD ROM.

³⁷⁷ DICIONÁRIO AURÉLIO ELETRÔNICO SÉCULO XXI. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1999. 1 CD ROM; SENKO, Elaine. Ibn Khaldun (1332-1406) e uma metodologia que se aplique ao estudo da sociedade - *Dossiê de Estudos Árabes e Islâmicos. Revista Litteris*, v. 7, pp. 1-10, 2011.

sociabilidade humana. No entanto, não podemos pensar que a definição de Ibn Khaldun sobre o conceito de civilização seja apenas isso, pelo contrário: o autor foi além, pois buscou através de sua metodologia histórica sistematizar os mecanismos que levavam os diferentes agrupamentos sociais para esse grau de civilização, assim normatizando uma razão universal para tal movimento.

Contudo, antes de adentrarmos uma análise mais específica desse pensamento lógico do autor sobre o movimento das sociedades, devemos atentar para um aspecto que está no cerne de toda a questão e que novamente reforça a idéia de uma possível proximidade de Ibn Khaldun para com o pensamento clássico³⁷⁸: o conceito de *umran* e sua relação com o conceito de *politéia*. Começemos nossa reflexão por este último, para isso voltando ao conceito de civilização, mas agora da Antiguidade grega. Segundo Claude Mossé, “Civilização vem do latim *civis*, cidadão. Em grego, *cidadão* se diz *polites*, aquele que pertence à *polis*, à cidade-estado, de onde vem o termo *política*. Basta dizer a civilização grega é antes de mais nada civilização da *polis*, civilização política”³⁷⁹. Verificamos, de acordo com a opinião da historiadora, uma consciência de comportamento político por parte do cidadão que seria, do ponto de vista teórico, imprescindível para sua organização no ambiente social, a *polis*. Tal comportamento seria atrelado e correspondente ao conceito de *politéia*, cuja acepção traria a noção de participação obrigatória de todos os homens na vida pública, bem como sua integração no corpo dos *politai*, dos cidadãos³⁸⁰. Tal conceito teve seu surgimento numa realidade marcada pela necessidade de integração e participação dos homens de um dado território numa comunidade política, tendo em vista o objetivo principal de garantir sua própria coexistência e liberdade frente a outras comunidades políticas. Lembremos que o mundo grego, desde o período arcaico (século VIII a.C.), fora marcado por essas constantes brigas e desentendimentos entre as cidades-estado, unidades políticas autônomas, fato que teve seu ápice na chamada Guerra do Peloponeso (século V a.C.)³⁸¹.

³⁷⁸ Segundo Emilio Sola: “El mundo mediterráneo en el siglo XIV alcanzó un peculiar clasicismo que pervivió a la crisis bajomedieval”. In: SOLA, Emilio. *El Mediterráneo, centro dinámico del siglo XIV*. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El Legado Andalusi, p. 40, 2006.

³⁷⁹ MOSSÉ, Claude. Nota Preliminar. **Dicionário da civilização grega**. Tradução Carlos Ramallete e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 7-8.

³⁸⁰ A autora ainda comenta que “ser privado da *politéia* significa ser excluído de toda e qualquer atividade política”. MOSSÉ, Claude. **Dicionário da civilização grega**. *op. cit.*, p. 241; VEYNE, Paul. *Humanitas: romanos e não romanos*. In: GIARDINA, A. **O Homem Romano**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa, 1992, p.283.

³⁸¹ A Guerra do Peloponeso fora um conflito desencadeado entre as principais cidades-estado da Grécia Clássica, Atenas e Esparta. De 431 a 404 a.C., não ininterruptamente, as duas unidades políticas mobilizaram suas aliadas e deram início a uma guerra que, em seu próprio tempo, fora vista como a maior

O conceito de *politéia*, portanto, demonstra uma importância muito grande conferida à idéia de união constante e coesão crescente entre os homens que compunham um agrupamento social, visando com isso a própria manutenção da unidade política autônoma. Caso tal comportamento não fosse verificado entre os homens, eles não cumpririam seu dever enquanto cidadãos e, conseqüentemente, se deixariam enfraquecer perante outros grupos.

Pois bem, é nesse sentido que retomamos o pensamento de Aristóteles para o entendimento da civilização em sua obra *Política*:

Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica³⁸².

De fato, não podemos deixar de entrever a relação/analogia desse pensamento para com o conceito de *umran* proposto por Ibn Khaldun, conforme este destaca ao comentar sobre seu trabalho:

O objeto desse Discurso Preliminar é demonstrar que a reunião dos homens em sociedade é coisa necessária. É o que os filósofos expressaram pela máxima seguinte: ‘O Homem é, por natureza, cidadão’, querendo dizer que o homem não pode prescindir da sociedade, termo que eles, na sua língua, expressaram por cidade. A palavra *umran* exprime a mesma idéia³⁸³.

de todas; tal perspectiva a encontramos em Tucídides, autor da chamada *História da Guerra do Peloponeso*.

³⁸² ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1999, p.45-46. Uma leitura aristotélica-averroísta pode ter chegado ao conhecimento de Ibn Khaldun.

³⁸³ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*, *op. cit.*, p.105. Os tradutores José Khoury e Angelina B. Khoury nos explicam: “Ibn Khaldun, falando dos Filósofos, recorda e certamente reproduz o famoso aforismo de Aristóteles: o homem é, por natureza, um animal político (zôon politikon) e vai até ao ponto de reproduzir a etimologia de ‘politikon’ que é ‘pólis’, cidade. Civilização tem construção etimológica idêntica, civitas, traduzindo pólis e politéia. Quanto ao termo árabe ‘umran’, procede do mesmo conceito. É o nome verbal de ‘ammara’ que significa sucessivamente: construir, edificar uma casa, habitar um país; cultivá-lo; torná-lo próspero; dotá-lo de meios de viver para uma população numerosa. Na língua de Ibn Khaldun, ‘umran’ traduz a mesma idéia geral de politéia de Aristóteles e abrange, ao mesmo tempo, diversos fenômenos sociais que as línguas européias de hoje designam por termos especiais: sociedade, sociologia, organização política, organização social, civilização, etc”. In: KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*, nota (1), *op. cit.*, p.105. Conhecemos a discussão considerada por Cheddadi de que a obra *Política* de Aristóteles que temos hoje não foi traduzida pelos eruditos islâmicos e que ela difere do sentido da *Muqaddimah*, pois a primeira estava preocupada com a instituição do poder e a segunda com a sociedade. Entretanto ressaltamos a possibilidade de que Ibn Khaldun conhecia a obra *Tratado de Política* por uma vertente aristotélico-averroísta; ademais, o próprio Cheddadi deixa escapar uma desconfiança da sua parte: “Étrangement, si on laisse de cote toutes les parties introductives, la *Muqaddima* commence avec le même type de

Para Ibn Khaldun não há submissão dos homens do deserto ou do campo para com os da cidade, mas é no meio urbano em que as artes (manuais e intelectuais) mais se desenvolvem. Vemos que tal discussão tem por objeto a questão da cidade, do fenômeno urbano – questão, aliás, muito presente ao longo do século XIV e que motivou, para muitos pensadores, o resgate de Aristóteles nesse período. Sabemos também que a Idade Média tardia viveu, no geral, uma vida urbana, tanto no Ocidente como no Oriente, fato que certamente foi observado por Ibn Khaldun e que se tornou motivo para suas reflexões. De fato, o contexto no qual Ibn Khaldun viveu foi marcado por mudanças: em seu início, na juventude de Ibn Khaldun, as cidades magrebina eram intensamente povoadas; no entanto, modificaram-se em locais quase abandonados depois da Peste de 1347-1349 e por conta da intensificação das guerras no Norte de África. Somente o reino dos mamelucos suportou por mais tempo a vida citadina do que os vizinhos magrebinos. Pois bem, uma das causas da desagregação das cidades magrebina no XIV foi, segundo Ibn Khaldun, a submissão dos cidadãos frente aos desmandos e corrupção das autoridades que possuíam o poder³⁸⁴. Como os cidadãos não tinham a coragem que nasce com os homens que vivem a vida rústica do deserto, acabavam por se submeter e se tornaram passivos diante das ações de corrupção dos poderosos que não sabiam administrar corretamente o poder. Para Ibn Khaldun existiam a civilização rural (*umran badawi*) e esta que apresentamos, a civilização citadina, era denominada (*umran hadari*).

Além disso, Ibn Khaldun evidencia na *Muqaddimah* que somente tiveram porte de cidades: Fez, Túnis e Cairo. Estes foram grandes centros de desenvolvimento das artes manuais e intelectuais no meio urbano, como exemplifica Ibn Khaldun em sua explanação:

A cidade que supera uma outra num só grau, no que se relaciona com o número da população, a ultrapassa também em muitos pontos: ganha-se ali mais, a abundância e os hábitos de luxo são mais comuns e espalhados. Se é maior a população da cidade, maior é o luxo dos habitantes, e na mesma proporção os indivíduos de cada profissão excedem neste ponto os da cidade que possuem uma população menos numerosa. Constata-se o mesmo fenômeno em toda a linha: a diferença é patente mesmo de cádi para cádi, de negociante para negociante, de artífice para artífice, de emir para emir e de soldado de polícia para seu colega. Comparando, por exemplo, o estado dos habitantes de Fez com o dos habitantes de outras cidades, como Bojaya,

problème que celui qui est posé dans le livre I de la *Politique*”. CHEDDADI, Abdesselam. **Ibn Khaldun**: l’homme et le théoricien de la civilisation. Paris, Gallimard, 2006, p.244.

³⁸⁴ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op.cit*, p.214-217.

Tlemcen e Ceuta, reconheceréis que esta diferença existe para [todos os grupos] em geral e para cada [grupo] em particular. Assim o cádi de Fez desfrutava maior opulência que o de Tlemcen, e o mesmo acontece com todos os outros³⁸⁵.

De fato, Ibn Khaldun contrasta os grupos de uma mesma função em diversas cidades magrebina para expressar o peso de algumas dessas cidades com relação às outras de menor porte e expressão. Mas é o Cairo Velho e o Cairo Novo que se destacam na concepção de maior cidade para Ibn Khaldun, local em que a civilização citadina atingiu seu ápice político, cultural e social:

[...] Soube que, em nossos dias, os habitantes do Cairo Velho e do Cairo Novo possuem riquezas, e têm hábitos de luxo tais que o observador fica cheio de admiração; por isso, muita gente pobre deixa o Magrib [o reino Marínida, de Tlemcen e Hafsida] em demanda do Cairo, por ter ouvido dizer que, nesta capital, a abastança é muito maior que em qualquer outro lugar. Muita gente do povo imagina que a generosidade nesta capital tem por causa a muita caridade de seus habitantes, superior à que se vê em qualquer outro lugar, a tal ponto que a mesma gente do povo acredita que todo o mundo ali possui um tesouro dentro de casa (o que permite tanta liberdade). Mas a verdade é outra: a abastança reinante nos dois Cairois procede de uma causa que o leitor conhece agora, a saber que a população destas duas cidades é muito maior que a das cidades vizinhas, o que proporciona aos habitantes o bem-estar de que desfrutam. Aliás, em todas as cidades, regulam-se os gastos de conformidade com os rendimentos; quando forem grandes os rendimentos, grandes serão as despesas, e vice-versa³⁸⁶.

Dessa forma, para Ibn Khaldun, quanto maior é a população e sua organização no ambiente urbano, mais completa é a sua civilização. Por considerar a importância de tais perspectivas, o objeto de estudo para Ibn Khaldun torna-se o homem em sociedade, ou como podemos definir, a idéia de *umran*. Conforme esclarece a reflexão de Josias Abdalla Duarte:

Não à toa, o importante capítulo em que Ibn Khaldun discute o conceito de *umran* (sociedade, civilização) – um dos nós desta nova historiografia – abre com a citação que diz que o homem é político por natureza e que este está ligado à cidade; pressupostos que nos remetem de imediato a Aristóteles e a Ibn Sina. E aqui está um importante dado por este autor: a Filosofia Política – helênica e islâmica – forneceriam temas e conceitos para que Ibn Khaldun pudesse criar um novo campo de trabalho³⁸⁷.

³⁸⁵ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)**. *op.cit.*, p.240. Avicena estava mais próximo do pensamento de Al-Farabi quanto à questão da *Cidade Ideal* platônica e Ibn Khaldun compreendia a questão da civilidade no sentido prático fornecido pelo pensamento aristotélico-averroísta. FAKHRY, Majid. Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle. **Journal of the History of Ideas**. Vol. 26, n. 4, pp.469-478, (oct. – dec., 1965).

³⁸⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)**. *op.cit.*, p.241-242.

³⁸⁷ DUARTE, Josias Abdalla. Notas sobre o pensamento historiográfico de Ibn Khaldun (1332-1406). **VII EDEM – Encontro Internacional de Estudos Medievais: Idade Média: permanência, atualização, residualidade**. Fortaleza: ABREM/UFC, p.401, 2007.

Vejamos assim, diante de tais considerações preliminares, como Ibn Khaldun desenvolveu seu quadro de raciocínio e argumentação com relação aos principais elementos que compõem e regem a sociabilidade dos homens rumo ao grau de civilização (vida citadina), dentre os quais destacamos: o espírito de grupo (*assabiya*), o poder e a erudição.

A formação da sociedade: um conceito fundamental – a assabiya

De fato, a sociedade para Ibn Khaldun está dividida entre os nômades (berberes e nômades árabes) e os sedentários (os cidadãos). Na vida no campo ou no deserto os homens seriam mais unidos, coesos, visando à luta contra as adversidades do cotidiano. A praticamente inevitável questão da corrupção estaria ligada ao luxo que tais famílias adentram quando alcançam a vida citadina. Ora, seria exatamente nestas localidades que a austeridade se perderia diante do luxo, corrompendo os homens. Assim, a vida nômade “é um estado social que se antecipou à aglomeração em cidades; que as cidades são lhe tributárias de sua origem. Sabido é que o conforto, bem estar e abundância são coisas que se adquirem gradativamente, depois de situação precária em que se vive adstrito ao mínimo necessário”³⁸⁸.

O aspecto que manteria as sociedades unidas e fortes seria uma espécie de espírito de grupo, conceito de crítica histórica denominada por Ibn Khaldun de *assabiya* (o espírito de grupo)³⁸⁹. O mesmo sentimento motivou e favoreceu as conquistas para o Império Muçulmano. De fato, o espírito de grupo seria o principal fator de ânimo aos homens, em sociedade, para empreenderem a conquista. Um homem poderoso como um sultão, por exemplo, deve zelar pelo espírito de grupo em seus súditos: “Com efeito, a reunião dos

³⁸⁸ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**, *op. cit.*, p.208-209.

³⁸⁹ Blanco Martínez resalta: “Resuena ahora fuertemente esa posibilidad racional de ‘influir’ sobre los cursos previsibles del devenir, y lo hace en amplio sentido político, social y económico. Y también, como verdadera teoría de la educación, de los significados del aprendizaje en la historia de la educación, en la historia de las civilizaciones. Una verdadera *paideia*, susceptible de ser invocada nuevamente por cuanto de cierto otorga un valor intrínseco a la religión, a su enseñanza y su utilidad, pero que, como también ha señalado Abdessalam Cheddadi, no es un valor definitivo ni menos exclusivo ni excluyente para el orden social, pues numerosos pueblos – dice Ibn Jaldún – viven sin ley revelada y basan su orden social y político en la fuerza o la razón. Que sea ésta la que propulse a la *asabiyya*, a la cohesión del grupo, que es siempre para Ibn Jaldún el motor civilizador que rige la creación de necesidades y las transformaciones del ingenio humano para una vida más perfeccionada, dependerá de la capacidad que tengamos de prevenir ampliamente los transcurso como parte de lo labor de gobierno, en una constante dialéctica entre los deseos y las posibilidades, que es lo que para él define justicia. Y tomando siempre muy en cuenta la forma en que se tensa la relación entre progreso material y regresión moral y sus permanentes transformaciones”. In: BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio. Ibn Jaldún: entre el saber y el poder. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p.21, 2008.

homens em sociedade e o espírito de clã, podem ser considerados como os elementos constitutivos do temperamento do corpo político”³⁹⁰. Além disso, o poder necessita do espírito de grupo por conta de sua auto proteção e manutenção:

Temos já dito que o espírito de clã ou de grupo é o meio pelo qual os homens garantem a defesa mútua, rechaçam o inimigo, se desforram das ofensas e realizam os projetos que necessitam esforço comum. Qualquer sociedade de homens tem necessidade de um chefe para manter nela a ordem e impedir que uns agridam aos outros³⁹¹.

Depois de alcançado o Poder (*mulk*), uma dinastia se notabiliza por sua nobreza (*charaf*) e sua ilustração. A nobreza (*charaf*) seria alcançada pelas virtudes da conquista, pela sua legitimação por parte do exército e sua defesa da religião, sendo transmitida pelas gerações da dinastia em que o espírito de grupo deve estar vivo. Por isso Ibn Khaldun criticou a interferência, por exemplo, do barkamida Jafar no governo de Harun Al-Rashid na narrativa já analisada. O parentesco é o elemento essencial do espírito de grupo para se alçar a nobreza. Os povos que são submetidos acabam copiando os costumes de seus conquistadores, tal como observa Ibn Khaldun entre os andaluzes conquistados pelos cristãos de Leão e Castela que permaneceram na Península Ibérica, perecendo de suas tradições e identidades rapidamente. Caso contrário dos andaluzes refugiados em Norte de África, que levaram consigo a tradição do sul peninsular e de certa maneira impuseram seu modelo aos berberes magrebinos³⁹².

De certa forma a metodologia pensada por Ibn Khaldun responderia também ao contexto vivido por ele, pois Granada estava perdendo a força política frente aos reinos cristãos peninsulares e o Norte de África estava se desestabilizando no campo político, demográfico e econômico. O sultanato de Granada sofreu uma rebelião dos grupos políticos contra Muhammad V em 1359, o que fez com que ele e seu vizir Ibn Al-Khatib partissem, como vimos, para o reino marínida. Somente depois de três anos Muhammad V reconquista seu trono com a ajuda do rei de Castela Pedro, o Cruel e em 1363 é assinado um tratado de paz, como vimos obtido pelo historiador Ibn Khaldun, entre os reinos cristãos e os nazarís.

No Norte de África, o sultão Abu Inan em 1358 manteve a estabilidade do governo marínida com forte espírito de grupo, somente depois de sua morte a população marroquina

³⁹⁰ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op.cit.*, p.226.

³⁹¹ Idem, p.243.

³⁹² KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)**. *op. cit.*, p.258; PUIG MONTADA, Josep. Ibn Khaldun y la teología. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p. 241-248, 2008.

assistiu a uma sequência de golpes políticos de famílias próximas ao poder. O próprio Ibn Khaldun, como já sabemos, apoiou o irmão de Abu Inan, Abu Salem. O poderoso Abu Salem governou até o golpe dado por um vizir marínida chamado Omar Ibn Abd Allah. Os marínidas tinham muito interesse em expandir seu território até o sultanato de Tlemcen. Por conta de interesses de expansão dos marínidas e dos hafsidas, o sultão de Tlemcen teve que se manter protegido, mas isso não impediu as ações do sultão Abu Hammu II de também se expandir da região da Argélia atual até o Saara, ou seja, o poder de Tlemcen foi até os portões dos marínidas. Mas a saída de Abu Hammu II da batalha de Bujaya (1368) para defender a cidade de Tlemcen desestruturou a continuidade de seus planos de conquistas para além do que já havia sido angariado. Já os hafsidas de Túnis conheceram uma realidade no século XIV que desde a três séculos antes começara a ocorrer e não apenas neste local, mas também no Marrocos e em Tlemcen: o esvaziamento das cidades e o retorno das populações ao nomadismo. Esse movimento migratório para o deserto e para o campo pode ser evidenciado pelo próprio Ibn Khaldun que, durante sua *Autobiografia*, relata por duas vezes seu desejo de afastamento político para ir às suas terras, primeiro em 1378 para suas terras tunisinas, *os Mirtos*; e depois em suas terras egípcias da região de *Fayum* em 1400. O declínio das cidades também tinha o agravante da diminuição da população magrebina, por conta dos efeitos da Peste Negra que se alastrava e também da força econômica e cultural do norte mediterrânico. Essa situação afetou até os mamelucos, mas estes tiveram o agravante de enfrentar também a ofensiva dos mongóis e dos turco-otomanos sobre seus territórios. Os sultões mamelucos que enfrentaram tal condição foram, como já atestamos, Al-Barquq e seu filho Al-Nasir Farach.

Pois bem, o ímpeto de construção por parte de Ibn Khaldun do conceito de *assabiya* foi estimulado pelo seu próprio contexto: a diminuição do grande poder muçulmano em Al-Andaluz, as pretensões políticas dos sultanatos magrebins, o medo dos mongóis que avançam sobre o Norte de África e a ascensão dos turcos otomanos na região da Anatólia. Por conta dessa paisagem de decadência nos territórios de poder muçulmano, Ibn Khaldun parte, como ponto de apoio para sua consciência, ao estudo da sociedade. Vejamos como Ibn Khaldun nos conta sobre a desestruturação das cidades islâmicas no seu tempo no capítulo intitulado *A decadência de uma cidade produz a decadência das artes que nela se cultivam*:

É o que resulta do que já enunciamos anteriormente, a saber, que o aperfeiçoamento das artes depende da necessidade que delas se tem e do impulso que recebem. Por isso, quando uma cidade cai em decadência, presa de decrepitude, em consequência da ruína de sua prosperidade e da diminuição de sua população o luxo diminui e seus habitantes retomam o antigo uso de se limitarem ao estrito necessário. O número das artes, cuja

introdução foi uma das conseqüências do luxo, diminui gradativamente, por que os que as exerciam, não mais achando nelas meios de viver, procuram depressa outras ocupações, ou morrem e não deixam aprendizes e discípulos que os substituam. Assim as artes acabam por desaparecer sem deixarem traços de sua existência, e, com elas, os decoradores, ourives, livreiros, copistas de livros, e outros indivíduos que exercem artes reclamadas pelas exigências do luxo. À medida que decresce a prosperidade da cidade, a prática das artes decresce também, e quando a sua prosperidade se acha aniquilada, as artes também não existem mais³⁹³.

Conseqüentemente, a *assabiya* diminui na vida sedentária luxuosa e dá margem à substituição do poder atual por outro mais animado pela coesão de grupo. Essa visão cíclica, ou melhor, em espiral progressiva, é a fomentadora do tempo histórico multifacetado do viés khalduniano. Trata-se de um processo em mudança permanente, que leva a um período sucessivo de apogeu e posterior desestruturação. A aplicabilidade de tal conceito para as discussões sobre o poder também se demonstravam muito pertinentes, como veremos adiante.

O Poder (mulk) deve ser justo, digno e nobre dentro da sociedade

O soberano (seja ele califa ou sultão), segundo Ibn Khaldun, deve ser *justo, digno e nobre*. Para que o soberano exista precisa-se fundar um império, prática levada a cabo por meio da conquista, animada pelo espírito de grupo, e por uma religião, responsável por conduzir à retidão de comportamentos. Esse é o exemplo deixado pelo início da História do Islamismo: o Profeta tinha por missão propagar a religião e seus adeptos, com forte motivação religiosa, empreenderam as guerras de conquistas³⁹⁴. Por isso na metodologia khalduniana da História o poder temporal pode ser compreendido como um desdobramento e complemento da *assabiya*³⁹⁵:

³⁹³ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)**. *op.cit.*, p.320.

³⁹⁴ Segundo Francisco Juez Juarros: “La umma, o comunidad de creyentes en la fe del Islam, es teóricamente el Estado perfecto al que Dios ha otorgado un código legal inmutable, que ha llegado a los hombres a través del Profeta y sus sucesores los Califas. No hay separación, por tanto, entre sociedad política y comunidad religiosa, ya que la ley islámica posee un sentido muy amplio, puesto que se entiende como la totalidad de mandatos divinos que rigen toda la vida del musulmán y de la umma. Contempla, así, además de aspectos estrictamente legales, otros ceremoniales, éticos y políticos”. JUEZ JUARROS, Francisco. **Símbolos de poder en la arquitectura de Al-Andalus**. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1999, p.73.

³⁹⁵ De acordo com Abdessalam Cheddadi: “For Ibn Khaldun, ‘asabiyya is, in other words, a *sine qua non* for the existence of *mulk*. If we understand it in that sense, we can translate in two ways: as ‘solidarity’ or ‘esprit de corps’ or, in certain specific contexts, as ‘clan spirit’. It is in a sense the external or subjective manifestation of ‘asabiyya. It therefore means ‘social force in general’ or, in certain specific situations ‘clan strength’ or ‘tribal strength.’ It is the objective aspect of ‘asabiyya, which is a determinant factor in the formation of any power, no matter what its nature may be”. CHEDDADI,

Para alcançar o comando, é preciso ser poderoso; para ser poderoso, é necessário ter o apoio de um partido forte e coeso; portanto, para fazer prevalecer a sua autoridade, é absolutamente imprescindível a decidida cooperação de um corpo devotado de correligionários para vencer sucessivamente todos os partidos que tentassem resistir. Quando o chefe é bastante forte para dominá-los, esses se submetem e se apressam a obedecer³⁹⁶.

Depois que um império conquista muitas regiões também deve-se tomar cuidado com as fronteiras, pois é muito arriscado tê-las e não as conseguir proteger. Isso deve ser uma preocupação maior quando o império apresentar os primeiros sinais de senilidade. Entretanto, enquanto o espírito de grupo existir e as milícias do sultão forem fortes nestes lugares, a proteção ainda continuará garantida e existirá a construção de monumentos arquitetônicos como símbolos de poder³⁹⁷. A realização do Poder idealizado (*mulk*) se torna efetivo nessas ações políticas (*dawla*) que corroboram na *justiça*, na *dignidade* e na *nobreza* do homem de poder³⁹⁸.

Para Ibn Khaldun o modelo de governo que se deve implantar depois da conquista animada pelo espírito de grupo é a *autocracia*. O homem possui, de modo natural, o desejo de ascender. Quando da conquista, a tribo de maior força de grupo domina as outras, freia os atos de insubmissão por parte delas e escolhem um único chefe para os liderar, pois assim ele pode controlar a sociedade no melhor desenvolvimento e na retidão dos costumes. As fases de ascensão ao poder de acordo com Ibn Khaldun são: a conquista é animada pelo espírito de grupo (*assabiya*); o soberano retém toda a autoridade; a sociedade sente a vida tranquila quando posta a civilização (*umran*); daí vem um período de contentamento e depois um momento de esbanjamento que corrobora para a ruína da dinastia.

Abdesselam. Reconnaissance d'Ibn Khaldun. **Revue Esprit**, nº11, p. 5, novembre 2005. E como afirma Ignacio Gutiérrez de Téran Gómez Benita, na escrita de Khaldun "el Estado surge como consecuencia lógica de la estructuración y agrupaciones sociales". GÓMEZ BENITA, Ignacio Gutiérrez de Téran. La teoría del conflicto social en Ibn Jaldún: el caso del Líbano contemporáneo. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. *op. cit.*, p.312, 2008. A *mulk* é uma resultante da *assabiya*: ESPEJA, Gustavo. Dinámica del cambio social en Ibn Jaldún. **Astrolabio**. Córdoba (Argentina): Centro de Estudios Avanzados, pp. 1-4, 2006.

³⁹⁶ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op.cit.*, p.227.

³⁹⁷ Juez Juarros indica: "Uno de los deberes del soberano musulmán de la Edad Media era permitir a los musulmanes, y promover entre ellos, el desarrollo de su fe, sobre todo mediante la construcción de mezquitas, lo que era considerado como la obra piadosa por excelencia. Las mezquitas son los lugares destinados a la oración, por lo que son edificios prioritarios para la comunidad musulmana, y por esa razón el soberano debe construirlas". JUEZ JUARROS, Francisco. **Símbolos de poder en la arquitectura de Al-Andalus**. *op. cit.*, p.86.

³⁹⁸ CHEDDADI, Abdesselam. **Ibn Khaldun: l'homme et le théoricien de la civilisation**. Paris, Gallimard, 2006, p.318.

Dessa forma, serão os descendentes do primeiro soberano que, em determinado momento, entrarão na corrida em busca do luxo. Nesse momento, quando o governo já está entregue à vida citadina luxuosa, na qual o membro de poder da dinastia não se lembra mais de suas tradições fundadoras e suas tropas de homens de armas já não é mais bem cuidada, o sultão tenta remediar a situação. O homem de poder, inclusive, convida estrangeiros para fazerem parte de suas tropas e elas vêm animadas pelo espírito de grupo com seus olhos fixados no poder que as contratou: “Isto demonstra que, no espaço de três gerações, chegam os impérios à decrepitude, completam o ciclo de sua evolução, mudando completamente de natureza”³⁹⁹. Tal seria o caso, pensamos por exemplo, dos mamelucos no Egito: a desorientação do antigo governo ayúbida que, dominado, acabou por perder seu poder para os estrangeiros. No entanto, o erro consiste em que os antigos governantes, tendo criado rivalidades internas, importaram os de fora e os trataram como membros de sua própria família, assim desestruturando todo e qualquer espírito de grupo da dinastia reinante. Por outro lado, indicamos que um procedimento de conquista que se utilizou dos estrangeiros, no caso magrebinos, empreendido pelo sultão granadino Muhammad V, foi de procedência correta e sua ação resultou na efetiva resistência islâmica na Península Ibérica.

Um dos exemplos de homem de poder no contexto muçulmano de Khaldun é o *sultão*: “O sultão é, na realidade, o dono, o possuidor do rebanho, aquele que apascenta e cuida de tudo o que lhe diz respeito”⁴⁰⁰. Quando um sultão que tem em mãos o poder temporal é posto sob tutela devido à sua menor idade para governar e quando disso decorre que um vizir ambicioso toma o seu lugar definitivamente, deve-se observar que esse fato é um acidente social produzido, conforme Ibn Khaldun, por uma dinastia que está entregue aos hábitos de luxo. Porém a retidão nos ensina que tal vizir nunca poderia ter subtraído o poder ao ponto de se auto denominar o homem de poder de determinada região.

Diferente dos emires e vizires, o sultão seria um governante completo, pois tem virtudes e é apoiado pelos homens em sociedade que possuem o espírito de grupo e que praticam diante dele a *bi’a* (o juramento). Segundo Ibn Khaldun: “A realeza, pois, é uma *nobre* instituição; solicitada de toda a parte, invejada por muitos defensores, e, para ser útil a todos, precisa de força e da cooperação”⁴⁰¹. O *sultão* deve ter doçura, dignidade, nobreza, bondade, não ser tirânico e possuir justiça, características não verificadas na realidade presente de Ibn Khaldun:

³⁹⁹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op.cit.*, p.306.

⁴⁰⁰ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op.cit.*, p.338.

⁴⁰¹ Idem, p.336.

O soberano que governa seus súditos com doçura e os trata com indulgência ganha sua confiança e atrai seu amor; cercam-no de devoção, prestam-lhe sua ajuda contra os inimigos, e sua autoridade é prestigiada em toda parte. O bom gênio do príncipe manifesta-se na sua bondade de que usa no trato de seu povo e no zelo com que cuida de sua defesa. A essência da soberania é a proteção dos súditos. A doçura e a bondade do sultão aparecem na indulgência com que os trata e no empenho de lhes assegurar os meios de subsistência; é a melhor maneira de grangear sua afeição. Agora, é preciso saber que um príncipe dotado de um espírito vivo e sagaz é pouco inclinado à doçura. Esta qualidade é, habitualmente, própria do monarca bonacheirão e despreocupado. O menor dos defeitos de um soberano dotado de viva inteligência é impor a seus súditos tarefas e empreendimentos acima de suas forças; porque as suas miradas alcançam muito além do que os súditos podem fazer, e quando começa uma empresa, crê e pensa adivinhar, por sua perspicácia, as consequências remotas do que empreende. Sua administração é, pois, nociva ao povo. Disse o Profeta: *Regulai vossa marcha pelo passo do mais fraco entre vós*⁴⁰².

Acima do governo do sultanato existia o *califado*, um poder que congrega o temporal e o espiritual, com base em preceitos do *Alcorão*⁴⁰³. De acordo com Ibn Khaldun, o califado tem a qualidade da nobreza, da justiça e da dignidade em um estado perfeito:

Vê que a realeza pura é uma instituição conforme a natureza humana, e que obriga a comunidade a trabalhar para executar os projetos e satisfazer as paixões do soberano. Reconhece que o governo regido por leis tem por fim dirigir e orientar a comunidade segundo os preceitos da razão, para que o povo desfrute dos bens deste mundo e se garanta contra o que lhe pode ser prejudicial. Sabe o benévolo leitor que o califado dirige os homens segundo a lei divina, para assegurar-lhes a felicidade da outra vida; porque, aos bens deste mundo, o legislador inspirado⁴⁰⁴ os considera na dependência e através do prisma da vida futura. O Califa é, pois, na realidade, o lugar-tenente do legislador inspirado, encarregado de manter a religião e de se servir dela para o governo do mundo⁴⁰⁵.

A concepção política de Ibn Khaldun demonstrava-se a favor do modelo do califado (poder espiritual e temporal com o fim no exemplo histórico do califa abássida Harun Al-Rashid). Tal posição, no entanto, vinha contrastar ao seu próprio tempo, permeado por sultanatos (poder temporal concebido como uma autocracia). O sultanato e o califado requeriam como prerrogativa de legitimação para suas existências a constituição de um grupo

⁴⁰² Idem, p.339.

⁴⁰³ CAMPANINI, Massimo. O Pensamento Político Islâmico Medieval. (nota 4). **O Islã Clássico**: itinerários de uma cultura. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (organização). São Paulo: Perspectiva, 2007, p.258-259.

⁴⁰⁴ O Legislador Inspirado é o Profeta Muhammad.

⁴⁰⁵ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op.cit*, p.342.

formado por sábios, os quais auxiliariam o homem de poder⁴⁰⁶. Este, por sua vez, deveria ser versado na gramática, filosofia, história e leis islâmicas. Por isso, o legítimo homem de poder para Ibn Khaldun deveria ter as virtudes da *justiça* e *dignidade* (seguir as leis islâmicas) e *nobreza* (ser um homem erudito). No pensamento de Ibn Khaldun são os homens mais bem preparados que decidem, através do uso da razão, quem deveria ser o seu soberano. Vejamos como Ibn Khaldun critica um pensamento político de Averróis por sua interpretação acerca da nobreza, pois para o historiador islâmico uma família não é nobre simplesmente porque mora em uma cidade:

Gostaria de saber qual a vantagem que uma família pode retirar do fato de uma longa estadia numa cidade, quando falha deste espírito de corpo que lhe assegura o respeito e a obediência? O autor a que nos referimos faz certamente consistir a ilustração no grande número dos antepassados. Acrescentarei que a retórica (que lhe serve de tema para seu comentário) tem apenas em vista convencer os homens que se queira atrair para sua opinião, isto é, as pessoas detentoras do poder; enquanto que os que não são tidos em nenhuma consideração, não podem exercer nenhuma influência, e, não se procura mesmo exercer qualquer influência sobre esta gente. A esta categoria, pertencem os cidadãos, habituados à vida das cidades. Mas, como Averróes tinha passado sua mocidade numa cidade e no meio de um povo que não conservava já o mínimo espírito de grupo e que não conhecia deste nem a natureza nem os efeitos, o ilustre escritor continuou apegado à opinião comum, no que diz respeito à nobreza e à consideração que se lhe deve, admitindo o que todo mundo admite, que estas vantagens se devem ao grande número de antepassados, esquecendo-se de aprofundar a natureza do espírito de grupo e a influência que exerce sobre os homens. *Allah é o mais sábio de todos*⁴⁰⁷.

Para Ibn Khaldun é necessário que o poder se mantenha por seu espírito de grupo e não apenas pelo caráter de nobreza que pode exalar de uma cidade. Importante ressaltar é que a participação e sucesso em batalhas destacavam os príncipes islâmicos e por isso ocorria uma constante movimentação de cargos no âmbito político. Em um dos exemplos de orientação ao bom governo apontado por Ibn Khaldun em sua obra, citaremos aqui um trecho especial e muito revelador de um tratado. Este foi composto como mensagem escrita por volta do século VIII, por Tahir Ibn al-Huṣain, general de Al-Mamun, ao seu filho Abd Allah Ibn Tahir – o qual, diretamente pelo califa, tinha acabado de ser nomeado como governante da cidade da Mesopotâmia, do Velho Cairo e das províncias instaladas nas fronteiras ao redor de tais cidades. Ibn Khaldun nos diz que esse documento tinha como objetivo a orientação moral acerca dos princípios da administração política e religiosa, a recomendação de certas virtudes

⁴⁰⁶ CAMPANINI, Massimo. O Pensamento Político Islâmico Medieval. **O Islã Clássico**: itinerários de uma cultura. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (organização). São Paulo: Perspectiva, p.276-279, 2007.

⁴⁰⁷ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)**. *op.cit*, p.233-234.

e sentimentos de honra próprios de um bom governante. Vejamos a seguir trechos de uma transcrição feita por Ibn Khaldun desse tratado político, já ressaltado por Al-Tabari, e que encontramos na *Muqaddimah*:

Eis o texto da mensagem que transcrevemos da obra de Tabari. “Em nome de Allah clemente e misericordioso. Vive sempre no temor do Deus único, que não tem nenhum associado no seu poderio; (...) Deus (que seu santo nome seja glorificado!) tratou-te com benevolência; mas impôs-te o dever de seres *misericordioso* para as criaturas que *pôs sob tua guarda*. Governa-as com *justiça* e não esqueças que Deus tem sobre elas direito que tu mesmo deves fazer valer infligindo punições determinadas pela lei. (...) Sabe também que nos negócios deste mundo, a *moderação* leva às grandezas e impede de cometer muitas faltas. (...) Não te deixes levar por tuas paixões nem arrastar pela *tiranía*: afasta dela teus pensamentos e mostra a teus súditos que neste ponto tu és sem mácula. (...) No momento das cóleras repentinas, mantém-te senhor de ti e procura agir com *dignidade* e com *prudência*; em tudo que empreenderes, não te deixes extraviar pela *precipitação*, nem pela *presunção*. [...] *Consulta os doutores da lei*; procede com *prudência*; toma aviso dos homens de experiência, das pessoas dotadas de inteligência, de critério e de sabedoria. [...] Sabe que, nomeando-te para o cargo que ocupas, desejou-se que sejas *tesoureiro, guardião e pastor do rebanho*. Eis porque se designa o termo de ‘raia’ (rebanho), o povo submetido à tua autoridade. Com efeito, tu és o pastor e o guardião de teus súditos”⁴⁰⁸.

Ibn Khaldun refere-se à mensagem descrita parcialmente acima como o melhor tratado da arte de governar. Também nos relata que tal mensagem foi reconhecida em sua grandeza pelo califa Al-Mamun e espalhada, a mando deste, por todo seu império, justamente para que seus governantes soubessem como é o bem governar. Ibn Khaldun concorda com sua fonte e toma suas indicações como modelos de virtudes para o homem de poder. Além das virtudes do governante que já citamos da *justiça, dignidade e nobreza*, o tratado demonstra outras: a *misericórdia, moderação, prudência, ser amigo dos sábios, cuidar das finanças e ser o pastor do rebanho (ter zelo pelos súditos)*. Os abusos dessa soberania são a *tiranía, a precipitação e a presunção*. Essas virtudes e vícios permanecem uma constante até o tempo de Ibn Khaldun, porém o califado já foi se transformando em sultanato. Entrevemos que o sultão de Tlemcen, Abu Hammu II (1359-1389), na época de Ibn Khaldun tem o perfil do tirânico e o sábio sultão egípcio, Malik Al-Barquq (governo de 1383-1399), segue o modelo da justiça, da moderação e do zelo, por isso este último pode ser considerado um novo Harun Al-Rashid para Ibn Khaldun, mesmo não sendo califa mas tendo em si a *justiça, a dignidade e a nobreza* que nascem da *civilização*. Assim, em sua própria época, Ibn Khaldun lançava perspectivas de comportamento para o poder, prova de seu conhecimento sobre as experiências passadas e das

⁴⁰⁸ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)*. *op. cit.*, p. 133-148.

atitudes que devem ou não ser evitadas. Nesse sentido entrevemos o importante papel que exerce a erudição junto ao poder estabelecido na civilização, enquanto sustentáculo do mesmo, aspecto defendido por Ibn Khaldun.

A civilização e o tempo fomentador da erudição

“Enquanto as espadas se calam, as penas triunfam”⁴⁰⁹. Esta frase citada por Ibn Khaldun apresenta uma importante idéia: depois que o tempo de conquistas e de guerras tem seu fim, chega o tempo da paz, ou seja, do incentivo à erudição. A erudição floresce, na concepção khalduniana, já no estágio da vida sedentária, tendo em vista que eram nas cidades onde se encontrava o sultão, o qual necessitava do trabalho dos homens da pena para o auxiliar e contribuir na formação e continuidade da civilização.

No ambiente da civilização, Ibn Khaldun estabelece duas categorias para as atividades, ou seja, as artes, desenvolvidas pelo homem: a primeira se relaciona às atividades ligadas à subsistência da civilização (agricultores, carpinteiros, marceneiros, arquitetos, tecelões, alfaiates, parteiras), enquanto a outra estava conectada aos saberes desenvolvidos por meio do ensinamento corânico; da gramática; da jurisprudência; da escolástica islâmica; da filosofia clássica e da *falsafa*; da matemática; da geometria; da óptica; da astronomia; da lógica; da física; da medicina; do entendimento das conseqüências da alquimia; da literatura; e da teologia. Ibn Khaldun aponta que em Al-Andaluz ambas as artes, em geral, chegaram à sua perfeição; ademais, quando da emigração dos andaluzes, resquícios dessas artes chegaram ao Norte de África. Torna-se claro, nesse sentido, o fato de Ibn Khaldun indicar que todas as artes reunidas formam e desenvolvem a inteligência:

A civilização sedentária produz este efeito, por consistir ela numa reunião de artes servindo, uma, para a economia doméstica, e as outras, para aparelhar o homem para a vida social, formar-lhe os costumes, pondo-o em contato com seus semelhantes. A observação dos deveres impostos pela religião, dos preceitos e das obrigações que ensina, enfim, tudo o que se acabou de enumerar, formam sistemas de conhecimentos que ampliam a inteligência⁴¹⁰.

A inteligência, como objetivo de aprimoramento dos homens segundo uma percepção aristotélica, tem em si o uso da reflexão e “não deve introduzir-se em matéria que não lhe é

⁴⁰⁹ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)*. *op.cit*, p.50.

⁴¹⁰ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)*. *op.cit*, p.377.

familiar e abordá-la sem método”⁴¹¹. A sequência de aprendizado é a seguinte, conforme Ibn Khaldun nos orienta: inteligência discernente (a compreensão dos fatos), inteligência experimental (considerar as diversas opiniões) e a inteligência especulativa (o resultado da reflexão pelo justo meio utilizado pela razão). Para o historiador muçulmano “cada conhecimento que se obtém tem necessidade de ser justificado por sua concordância com a verdade”⁴¹², sendo por isso que ele defende a plena consciência em torno dos fundamentos epistemológicos de cada ciência:

*E Allah possui saber e sapiência. [...] Para ser hábil no que forma a ciência, para possuir conhecimentos seguros e se tornar perfeitamente senhor dos mesmos, é preciso ter adquirido a faculdade de bem compreender as bases e os princípios sobre os quais esta ciência é fundada, ter estudado os problemas que lhe são conexos e ter percorrido os fundamentos em toda sua amplitude. Não se torna hábil num ramo de conhecimento enquanto não se possui a faculdade de que falávamos, que não deve ser confundida com a faculdade de entender e reter*⁴¹³.

Para a contemplação da erudição, verificamos que Ibn Khaldun estabelece uma trajetória de requisitos, “caminhos do saber”. Essa erudição formativa tinha por objetivo a formação de um homem que, por seu conhecimento, deveria estar próximo ao poder, contribuindo para o desenvolvimento e manutenção do mesmo. Claro, devemos sempre avaliar as concepções aqui defendidas por Ibn Khaldun em relação ao seu pensamento, posicionamento e ações na sociedade de seu tempo e na sua formação de erudito e *historiador*.

Por uma concepção de história e sociedade pautada no contexto

Através de sua metodologia da história, a qual possibilitou um estudo que encontrasse a verdade e revelasse aspectos até então implícitos na trajetória dos povos, Ibn Khaldun estabeleceu considerações, de caráter universal, sobre a sociabilidade, o poder e a erudição. O grande resultado de todo esse esforço investigativo foi o estabelecimento de um padrão geral de movimento para todas as sociedades, o qual caracterizou diferentes e progressivas etapas pelas quais a história de um povo teria seu desdobramento. Vejamos novamente a ordem de seu pensamento: primeiro o espírito de grupo anima uma dada coletividade, a qual parte para a conquista; depois, quando estabelecida a dinastia e o poder, ela pode se deixar abrandar pelo

⁴¹¹ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)**. *op.cit.*, p.385.

⁴¹² KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)**. *op.cit.*, p.388.

⁴¹³ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)**. *op.cit.*, p.393.

sedentarismo e a luxuosidade do ambiente citadino, local onde a civilização atingiu seu ápice; tão logo isso ocorrer, perderá progressivamente o seu espírito de grupo, pois o bisneto da família esquecerá suas tradições e a decadência tornaria-se eminente. A *cidade virtuosa* de Al-Farabi e Avicena perderia o seu tom utópico na concepção khalduniana. Dessa forma, o que Ibn Khaldun desejou demonstrar com seu estudo histórico foi esse movimento próprio das sociedades: etapas em que o poder ascende, depois se acomoda e acaba dando margem para uma reviravolta. O conceito histórico que sustenta toda essa explicação é o de *assabiya*, o espírito de grupo, este que nasce do nomadismo do deserto e avança até alcançar um grau de civilidade⁴¹⁴, a *umran*.

Podemos agora sugerir que o historiador muçulmano observava e diagnosticava, principalmente, a própria realidade quando apresentou suas concepções:

A Andaluzia, sob a dinastia dos Almohadas, comunicou ao Magrib parte considerável de sua civilização, o que permitiu que os usos da vida sedentária largassem raízes neste último país. Deve-se isso ao fato da dinastia que governava o Magrib ter conquistado as províncias andaluzas e de muita gente haver deixado o país para passar ao Magrib, quer de boa vontade, quer de força. Sabe-se qual a extensão que o império dos Almohadas alcançou nesta época. A civilização da vida sedentária tomou então o Magrib, uma certa consistência e se estabeleceu ali de uma maneira sólida; mas o Magrib a deve, em parte, aos andaluzes. Na época da grande emigração, quando inúmeros muçulmanos deixaram a Espanha, em consequência das conquistas feitas pelos cristãos, os que habitavam as províncias orientais da Península passaram para Ifríkya, onde deixaram traços de sua civilização. Estes vestígios são visíveis nas grandes cidades e sobretudo em Túnis, onde os usos andaluzes se combinaram com a civilização vinda outrora do Egito, e com os costumes introduzidos pelos viajantes. Foi desta maneira que a Ifríkya e o Magrib alcançaram um grau de civilização considerável, mas que desapareceu mais tarde por efeito do despovoamento do país. Todo progresso então foi ali paralizado, enquanto que, no Magrib, os Berberes retomaram seus antigos costumes, recaindo na rudeza da vida nômade⁴¹⁵.

No Norte de África, por exemplo, os considerados citadinos são os emigrantes andaluzes que trouxeram consigo toda uma civilização, enquanto os Banu Hilal são os árabes nômades que viviam sob tendas no deserto: “A civilização da vida sedentária tomou então, no

⁴¹⁴ O termo civilidade aparece em meados do século XIV também no Ocidente Medieval. In: LE GOFF, Jacques. *Cidade*. Tradução de José Carlos Estevão. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2006, pp.219-236.

⁴¹⁵ KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II)**. *op. cit.*, p.258.

Magrib, uma certa consistência e se estabeleceu ali de uma maneira sólida; mas o Magrib a deve, em grande parte, aos andaluzes”.

É possível pensarmos que a desestruturação do poder muçulmano em seus territórios influenciou Ibn Khaldun a escrever a *Muqaddimah*, sendo tal obra uma resposta, do ponto de vista teórico, para o entendimento de seu próprio contexto. Como vimos, o Magreb do século XIV presenciava um declínio populacional por causa da diminuição da produção agrícola, o nomadismo retornando, as cidades desaparecendo e os homens de saber diminuindo (restando poucos no sultanato do Egito) – claros sinais do enfraquecimento da civilização na concepção khalduniana. De fato, conforme aponta Mohamed Talbi:

A falta de vitalidade grassava em todos os domínios no Ocidente muçulmano. A história do Magreb sob os Marínidas, os Zaiânidas (‘Abd al-Wadid) e os Hafessidas, isto é, até as últimas décadas do século XVI, é de uma lenta paralisação. Não nos cabe aqui seguir a evolução dessa letargia geradora de decadência, fenômeno capital, porém ainda não suficientemente estudado. No entanto um fato é certo: enquanto no Ocidente cristão ocorria verdadeira explosão demográfica, o Ocidente muçulmano se despovoava. Esse declínio demográfico já era sensível em meados do século XI e parece ter atingido seu nível extremo na metade do século XIV. Ibn Khaldun observou o fenômeno e apontou-o, com razão, como um dos elementos decisivos da regressão e da morte das civilizações. A agricultura e principalmente a arboricultura recuavam; o nomadismo se alastrava. Cidades e aldeias desapareciam ou se despovoavam. Kayrawan, que contava centenas de milhares de habitantes nos séculos IX e X, transformou-se numa cidadezinha. (...) Podemos estimar que a população do Magreb reduziu-se a um terço. Por quê? As pestes – que não são apenas causas, mas também efeitos – não constituem motivo suficiente. Em todo caso, o declínio demográfico violento sofrido pelo Magreb explica melhor do que qualquer outro evento – que certamente seria apenas um epifenômeno – o crescente desequilíbrio entre o norte do Mediterrâneo, onde, como notou Ibn Khaldun, despontava a Renascença, e o sul, progressivamente mergulhado nas sombras até a *Nahda* contemporânea, acompanhada – fortuitamente? – por uma explosão demográfica, que ainda prossegue⁴¹⁶.

Os mamelucos viviam entre os séculos XIII e meados do XIV o auge do seu poder. Mas desde a ascensão de Al-Nasir Farach (1399) uma grave situação econômica estava cada vez mais afetando a sociedade. Ora, Ibn Khaldun foi testemunha disso no final de sua vida. Ademais, também não podemos esquecer que a ameaça dos antigos inimigos dos mamelucos,

⁴¹⁶ TALBI, Mohamed. A expansão da civilização magrebina: seu impacto sobre a civilização ocidental. **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI.** *op. cit.*, p. 74-75. Peter Demant também sinaliza que o século XIV no Norte de África foi vivido como um fenômeno em transformação: “A fragmentação política provocou guerras civis, instalando a insegurança geral, com grande prejuízo para o comércio. O Oriente Médio, zona de trânsito por excelência, foi duramente atingido pela peste negra e outras pandemias, resultando num declínio demográfico mais severo do que na Europa. O mundo muçulmano ressurgiria no século XV, sob o ímpeto turco em particular, mas ao preço de uma marcada rigidez do Islã”. In: DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano.** São Paulo: Contexto, 2004, p.55.

os mongóis, agora sob a liderança de Tamerlão, já estava minando a estabilidade do poder mameluco, o qual resistiu até sua desestruturação frente aos turcos otomanos. Tendo em vista esse difícil panorama, Jean-Claude Garcin afirma:

Se a composição e a estrutura da casta militar se modificaram, os recursos tradicionais advindos do *ikta'* (impostos) também se alteraram, ou seja, reduziram-se. O Egito, como por sinal a Europa, já começava a ser atingido por epidemias, como as de 1349 (a Peste Negra) e de 1375, que se tornariam frequentes no correr do século XV. Elas afetaram severamente os mamelucos, cujos contingentes tinham que ser renovados mais rapidamente, e também os habitantes das cidades e os camponeses egípcios. O resultado foi que, baixando o rendimento da terra, também caiu a receita do *ikta'*. (...) Quando Barkūk chegou ao poder, essas numerosas transformações eram ainda imperceptíveis, reveladas apenas por certa desordem na conduta do Estado, pela perda de autoridade e pela turbulência entre os emires, que se haviam empobrecido. O sultanato de al-Malik al-Zahir Barkuk (1382 -1399) marcou-se, assim, por um controle mais estrito sobre as províncias, pela transferência dos berberes Hawwara do delta ocidental para o alto Egito, com o fim de reduzir o papel das tribos árabes, e pelo gradual fortalecimento do poder central. A verdadeira crise eclodiu depois da morte de Barkuk: crise interna e externa, que por pouco não pôs fim ao sultanato mameluco. No exterior, a hegemonia mameluca viu-se ameaçada na Anatólia. Um principado turcomano, o dos Otomanos, ganhara nova dimensão graças à guerra que movia contra os cristãos, até nos Balcãs⁴¹⁷.

Portanto, Ibn Khaldun foi instigado a buscar uma compreensão daquela sua realidade social, inconstante e frágil, optando por uma análise da História e formulando uma metodologia de investigação inovadora da mesma. Ao mesmo tempo destacou e fortaleceu o papel do erudito, mais especificamente do *historiador*, na sociedade, orientando o poder.

A valorização do historiador: a pena aconselhadora

Ibn Khaldun projetou para a sociedade de seu tempo a importância do conhecimento histórico. Nesse sentido, criticou na maior parte das vezes o trabalho de outros historiadores, os quais se fiavam em informações fabulosas, tendo por base sua própria metodologia de análise, cuja principal característica é sua vertente crítica e racional – de clara proximidade/analogia para com a tradição historiográfica clássica. Corrobora em tal pensamento Rogelio Blanco Martínez, para o qual o diálogo de Ibn Khaldun com a concepção

⁴¹⁷ GARCIN, Jean-Claude. O Egito no mundo muçulmano (do século XII ao início do XVI). **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI.** *op. cit.*, p. 435-436.

clássica de História é notória em sua construção metodológica, tendo em vista que poderíamos nela entrever uma noção de tempo cíclico transformador:

Cierto es que la concepción histórica de Ibn Jaldún es cíclica, y con su dialéctica entre las formas de vida rural, nómada y urbana contempla la inexorable decadencia a la que abocan los crecientemente complejos entramados entre sociedad humana y civilización, siendo también en ello precursor de las más pesimistas, fatalistas e incluso ‘apocalípticas’ visiones históricas occidentales, desde Frobenius y Spengler a nuestros días. Y, sin embargo, Ibn Jaldún no es propiamente ni pesimista, ni fatalista, ni menos aún apocalíptico, pues, como vamos a comprobar en la cita final que haré de él, desde el seno mismo de la devastación, en la más profunda noche, encuentra que renace la creación, la aurora. Y en este punto, las primeras ‘miradas españolas’ a Ibn Jaldún fueran ya muy clarividentes; comenzando por las de Rafael Altamira o la de Ortega, quien calificaba en *El espectador* de ‘mente clara, toda luz, pulidora de ideas como la de un griego (y que) va a introducirnos en el orbe histórico donde nuestro espíritu no logra hacer pie. [...] Y con ello, Ibn Jaldún – de cierto, como un ‘griego’, como le viera Ortega – busca hacer la historia inteligible, deduciendo sus leyes generales; pero no sin antes haber hecho que el *logos* griego descendiese lo más sutilmente posible hasta las ‘entrañas’ mismas de las redes de pasiones que rigen la vida social⁴¹⁸.

Nesse sentido começamos a entender a potencialidade do discurso histórico: este se propõe, tal como nos clássicos, um fundo utilitário. Por isso o vínculo entre o historiador e o homem de poder seria mais do que pertinente, pois o primeiro teria como responsabilidade aconselhar o segundo no que se refere às melhores ações, com base em seu conhecimento científico do passado, da sociedade. Por isso, com base nos vários acontecimentos que permeiam a vida de Ibn Khaldun, podemos levantar a idéia de que em sua época os homens relacionados à política necessitavam manter, à sua volta, homens de saber. Estes, por sua vez, serviam como forma de sustentáculo ao próprio poder, legitimando-o. Lembremos que Ibn Khaldun, por sua singularidade excepcional, se tornou motivo de disputas entre vários homens poderosos. Como sabemos, um importante exemplo desse reconhecimento de Ibn Khaldun por parte dos homens de poder de sua época ocorreu quando este realizou uma importante missão diplomática em 1363, negociando um tratado de paz entre o sultão Muhammad V, sultão de Granada, e Pedro, o Cruel, rei de Castela e Leão – instante no qual este rei convidou Ibn Khaldun para permanecer próximo dele⁴¹⁹.

⁴¹⁸ BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio. Ibn Jaldún: entre el saber y el poder. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. op. cit., p.17-19, 2008.

⁴¹⁹ Conferir: GUIMARÃES, Marcella Lopes; SENKO, Elaine Cristina. “Ó rei venturoso”: Ibn Afonso (Pedro, o Cruel), Sultão e Rei de Castela. **IX Encontro Internacional dos Estudos Medievais: o ofício do medievalista**. Cuiabá: ABREM, pp. 361-371, 2011.

Essa posição respeitável de Ibn Khaldun na esfera islâmica e cristã demonstra a grande importância do poder diretamente relacionado ao homem de saber, enfim, ao *historiador*. De fato, o olhar de Ibn Khaldun em sua obra *Muqaddimah* legitima a importância do historiador em seu tempo, pois relata seu próprio contato com documentos que preservam fatos ocorridos e a sua busca pela crítica nos interstícios dos acontecimentos ditos “oficiais” da época. Assim, aos historiadores, é indicada a função de se aprofundar nos resíduos do que está no passado, trazendo importantes informações para os sultões e príncipes do seu presente:

Nesses tempos remotos, os cronistas destinavam seus escritos ao uso da família reinante. Os jovens príncipes empenhavam-se em conhecer a história de seus antepassados e seus feitos, para lhes trilharem os passos e se guiarem pelo seu exemplo; mas, sobretudo, sentiam a necessidade de saber como e onde escolher os personagens que deviam tomar os grandes encargos e de confiar a alta administração e outros empregos aos descendentes de antigos protegidos da casa real e seus servidores. (...) Os historiadores viam-se, pois, na necessidade de entrarem nestes detalhes pormenorizados⁴²⁰.

Portanto, Ibn Khaldun tinha consciência sobre sua própria importância como historiador perante os homens de poder e das vicissitudes de seu contexto. Na conclusão de sua obra ele nos esclarece:

Estavamos em ponto de nos afastarmos de nosso propósito, quando decidimos terminar o discurso cujo objeto é tratar da natureza da *civilização* e dos acidentes que a acompanham. Tratei de maneira que me parece suficiente os diversos problemas que se prendem à matéria. Talvez, depois, venha alguém, que, tendo recebido de Deus um critério são e uma ciência sólida, mais se aprofunde na questão, examinando com mais afincio estas matérias, expondo-as mais detalhadamente. Quem estabeleceu pela vez primeira um ramo da ciência não está na obrigação de tratar de todos os problemas atinentes; sua obrigação única é dar a conhecer o objeto desta ciência, quais os princípios segundo os quais deve ser dividida e as observações que lhe ocorrem. Os que vierem depois, acrescentarão gradativamente outros problemas a esta ciência, até que adquira toda a sua perfeição. *Allah sabe. E vós não sabeis*. O Autor desta Obra diz: Eu acabei a composição desta primeira parte, encerrando os *Prolegômenos*, no espaço de cinco meses, cujo último foi o que marca o meio do ano 779 (outubro de 1377 de J.C.). Depois, comecei a pô-la em ordem e corri-la. Acrescentei-lhe a História de todos os Povos, assim como me tinha comprometido no meu *Preâmbulo*. *E a ciência não poderia ser oriunda senão de Deus, o Poderoso, o Sábio*⁴²¹.

⁴²⁰ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op.cit.*, p.76.

⁴²¹ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III)*. *op.cit.*, p.458.

Interessante observarmos que dentro da metodologia da História desenvolvida por Ibn Khaldun está a chave de seu entendimento sobre as transformações em seu tempo da sociedade e do poder, portanto na tríade: ascensão, apogeu e desestruturação dos Impérios. O próprio autor estava inserido nessa dimensão teórica quando, na prática, passava a atuar sempre em governos na fase de ascensão e fugindo daqueles em desestruturação iminente, com o objetivo de ter a tranquilidade e o apoio para estudar cada vez mais.

CONCLUSÃO

O SÉCULO XIV ISLÂMICO MEDIEVAL: O DESEJO PELA HISTÓRIA

“[...] intrépido, incorruptible, libre, amigo de la libertad de expresión y de la verdad, resuelto, como dice el cómico al llamar a los higos, higos, al casco, casco, que no rinda tributo ni al odio ni a la amistad, ni omite nada por compasión, pudor o desagrado, que un juez ecuánime, benévolo con todos para no adjudicar a nadie más de lo debido, forastero en sus libros y apátrida, independiente, sin rey, sin que se ponga a calcular qué opinará éste o el otro, sino que diga las cosas como han ocurrido”.

*Luciano de Samosata
(Como se deve escrever a História, p.400)*

Ibn Khaldun orientou o historiador quando ao exercício de sua profissão: é preciso que se conheça a arte de governar; o verdadeiro carácter dos acontecimentos; as diferenças entre povos, suas localidades, seus climas (modos de comportamento do homem no espaço vivido) e seus tempos; conhecer os costumes (a conduta, opiniões, o contexto, os sentimentos religiosos de um povo e toda circunstância que influencia uma determinada sociedade); conhecer o presente para analisar o passado; usar da razão para analogias ou diferenças; explicar sobre a origem de dinastias e religiões (a época em que apareceram, as causas de seu surgimento, os fatos que dela advém e a biografia daqueles que foram importantes para sua criação e manutenção); deve procurar a fundo as causas de cada acontecimento (inclusive as fontes de cada informação) e a atenção à erudição linguística de cada povo. Dessa forma “somente então estará apto a comparar as narrativas colhidas com os princípios e as regras de que dispõe”⁴²². Se um fato corresponder a tais indicações ele se tornará autêntico, portanto, próximo da verdade. Em suma, através da defesa de tais regras, vemos surgir uma metodologia que emprega um modelo de pesquisa que se quer sempre racional e objetivo, o qual requer obrigatoriamente ao historiador um amplo conhecimento sobre o mundo social a que pertence.

Fica patente em nossa análise que Ibn Khaldun tem consciência da tradição historiográfica islâmica, mas atua dentro dela sugerindo e apontando novas perspectivas de análise, dentre as quais vemos apontar em seu subtexto importantes resquícios, transformados,

⁴²² KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.66-67.

do fazer histórico clássico da Antiguidade. Nesse sentido, claro, lembremos que a herança grega esteve presente, como componente, na construção contínua da cultura erudita islâmica⁴²³. De fato, as orientações metodológicas propostas por Khaldun para a *escrita* e o *sentido* da história estabelecem um paralelo muito próximo para com a tradição historiográfica clássica; ao mesmo tempo considero também um paralelo na inteligibilidade do discurso histórico: algo que, por trazer a verdade, tornava-se útil e “aconselhador” aos homens envolvidos na política. No entanto, ainda que Ibn Khaldun tenha possivelmente sofrido influência direta ou indireta dos historiadores gregos da Antiguidade, não podemos considerá-la como plenamente determinante para a totalidade do trabalho e pensamento desenvolvidos pelo erudito muçulmano. A originalidade demonstrada por Ibn Khaldun em sua proposta é incontestável, pois seu trabalho é fruto de uma formação erudita e anos de trabalho com plena dedicação.

Ibn Khaldun foi um homem *severo, ativo e sábio*, partícipe de um contexto que lhe motivou a pensar e escrever sobre a História. De fato, como já vimos, o historiador muçulmano foi testemunha da decadência de uma civilização, corroída pela corrupção do poder e pela fraqueza da sociedade. Como aponta Antonio Torremocha Silva:

[...] se puede avanzar que la Baja Edad Media se configura, en las regiones occidentales del Mediterráneo, en torno al auge y posterior declive de dos Estados musulmanes: nazaríes y meriníes, y su sustitución en la zona por las nuevas potencias marítimas de Castilla y Portugal. Las estructuras político-religiosas de los dos sultanatos no fueron capaces de adaptarse a las nuevas exigencias de un mundo que basaba la expansión de los Estados en el dominio del mar y en el control de las rutas de comercio. Granada, aislada del resto del mundo musulmán, estaba condenada a la extinción por asfixia económica y por sus propias debilidades internas, ya mencionadas. Por otro lado, el sultanato de Fez, desprovisto de talasocracia y sometido a destructivas querellas dinásticas, no pudo evitar que Portugal se estableciera en sus costas y desviara hacia el Océano las seculares rutas del comercio subsahariano. Ante este estado de cosas, desaparecido el último reino musulmán de la Península Ibérica y retraído sobre sí mismo el debilitado sultanato meriní, el nuevo tiempo que se avecinaba pertenecía ineludiblemente a las potencias marítimas cristianas. El eje del poder musulmán se trasladaría hacia Oriente, y en el Mediterráneo occidental el único recurso que les quedaba a los débiles estados musulmanes era la colaboración con los otomanos y la poco edificante actividad corsaria⁴²⁴.

⁴²³ KHALDUN, Ibn. Introduction. **Le livre des exemples (Autobiographie; Muqaddima)**. Tradução de Abdesselam Cheddadi. Paris: Gallimard, 2002, p.XIV.

⁴²⁴ TORREMOCHA SILVA, Antonio. Los nazaríes de Granada y los meriníes del Magreb. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los imperios**. Granada: Fundación El legado andalusí, p. 81, 2006.

Ibn Khaldun também vivia num momento de transformações no Mediterrâneo, em que o comércio marítimo de herança árabe passava a se integrar com os desejos e novos interesses dos cristãos do século XIV, como aponta Emilio Sola:

El oro africano y las especiarías orientales aparecían en el XIV como dos motores sincronizados del siglo; y el mundo mercantil mediterráneo global iba a desarrollar técnicas mercantiles y financieras en la base del posterior capitalismo mercantil que acabaría imponiéndose al globalizarse aquella realidad con los descubrimientos geográficos de la centuria siguiente. El ducado de oro veneciano nace en este contexto, y estudios clave de la modernidad nacen en ese marco también, como la síntesis magistral de Pirenne sobre las ciudades en la Edad Media o las reflexiones de Werner Sombart sobre “lujo y capitalismo”. La quiebra del mito de la “edad de oro” como realidad anterior a la aparición del oro y de la guerra ligados, esencialmente rural y hoy diríamos hasta ecologista, el triunfo de la carabela sobre la caravana, evocada por Pierre Chaunu, el contacto por mar con los mercados del oro africanos en un primer momento, que llevaría a los portugueses al descubrimiento de una ruta africana hasta la India que marginara las tradicionales rutas de caravanas musulmanas orientales, del mar Rojo y de las caravanas magrebíes, hay que verlo como superación y continuación de este clasicismo mediterráneo del siglo XIV, que hizo posible que Ibn Jaldún pudiera concebir, precisamente en la estepa argelina y más que mediado el siglo, una reflexión sobre la historia universal, la Muqaddima⁴²⁵.

Por isso compreendemos um certo tom nostálgico por parte de Ibn Khaldun em relação ao passado, tanto em relação ao tradicional modelo do califado quanto à força que advém do espírito de grupo (*assabiya*) que inicialmente constitui a sociedade dos homens (*umran*) para os mulçumanos. A metodologia da História proposta por ele seria como uma resposta à constante busca de explicações para esse contexto desagregador do século XIV magrebino e andaluz. A provável pergunta de Ibn Khaldun para querer escrever essa obra foi gerada na prática diante de um cenário em que a *umma* (comunidade muçulmana) não estava mais sendo mantida politicamente pela *assabiya*. De fato, os escritos de Ibn Khaldun tornam-se de grande importância para a compreensão do sentimento islâmico na época, onde poderíamos perceber a influência dos movimentos de desestruturação política no Magreb.

Na época de Ibn Khaldun, a *umma* estava se transformando, de comunidade política e religiosa, em uma sociedade religiosa e cultural. Essa realidade do século XIV – instável politicamente, mas agraciada com um passado cultural tão rico e esplendido – também

⁴²⁵ SOLA, Emilio. El Mediterráneo, centro dinámico del siglo XIV. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los imperios**. Granada: Fundación El Legado Andalusi, p. 32, 2006.

oferecia meios para obras literárias como *As mil e uma noites* serem reunidas e resgatadas pelo governo mameluco, numa clara alusão nostálgica frente a um tempo que presenciava o declínio do poder islâmico. A composição da *Muqaddimah* também compartilharia do mesmo sentimento, mas vem exatamente contrapor essa tendência ficcional em relação ao trato das informações, distinguindo realidade e mito no entendimento do passado. Assim, a História convivia ao lado da narrativa ficcional, a literatura – esta que foi criticada por Ibn Khaldun se confundida como usufruto da historiografia, mas que possuía um crescente respaldo também como orientação moral, tendo em vista sua produção envolver personagens relacionados ao poder tal como Harun Al-Rashid, cuja presença constante é percebida tanto em *As mil e uma noites* como na *Muqaddimah*.

Assim, Ibn Khaldun tornou-se representante do inabalável papel do *historiador* em sua sociedade, defensor das práticas e procedimentos do ofício. O papel desempenhado por esse erudito muçulmano em pleno século XIV, transitando entre os diferentes locais de poder e sendo por eles requisitado, ganha uma nova dimensão quando o temos como *historiador*, detentor de um conhecimento válido e sempre pertinente sobre o passado. Ademais, ressaltamos que Ibn Khaldun encontrou por meio de sua formação erudita uma verdadeira autenticidade quando conciliou a fé islâmica com seus diversos estudos. Tal conciliação o permitiu entender que a História era feita em sociedade pelos homens e que, ao mesmo tempo, Allah estaria vigilante aos nossos passos. Ou seja, é através da idéia de livre arbítrio que Ibn Khaldun entende as movimentações dos homens em sociedade, mas sem esquecer (fato que a jurisprudência o ensinou) que as práticas dos homens podem ser julgadas por outros homens em nome das palavras divinas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação principal

- KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo I)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.
- _____. **Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo II)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1959.
- _____. **Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo III)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1960.
- _____. **Autobiografia. In: Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo I)**. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.
- _____. **Prolégomènes D'Ebn Khaldoun (Texte Arabe)**. Tradução de Etienne Marc Quatremère. Vol. I e II. Paris: Benjamin Duprat, 1858.
- _____. **The Muqaddimah: an introduction to History**. Tradução de Franz Rosenthal. Estados Unidos: Bollingen Series, 1981.
- _____. **Les Prolégomènes**. Tradução do barão W. MacGuckin De Slane. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, edição de 1996.
- _____. **Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)**. Tradução de Juan Feres e estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____. **Le livre des exemples (Autobiographie; Muqaddima)**. Tradução de Abdesselam Cheddadi. Paris: Gallimard, 2002.

ALCORÃO. Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa. Realização do Dr. Helmi Nasr. Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre, Al-Madinah Al-Munauarah K.S.A. Ano de 1426 da Hégira.

AL-FURAT. **Tarikh al-Duwal wa-l Muluk.**

In: http://muslimheritage.com/topics/default.cfm?ArticleID=512#Ibn_Al-Furat (Acesso em 04/08/2011).

AL-HAKAM, Ibn. **History of the conquest of Spain.** Tradução da língua árabe por John Harris Jones. (edição bilíngüe). London: Williams & Norgate, 1858.

AL-KALBI. **Livro das Genealogias e o Kitab Al-Asnam (Livro dos ídolos).**

In: <http://www.answering-islam.org/Books/Al-Kalbi/> (Acesso em 22/07/2011).

AL-KHATIB, Ibn. **Al-Ihata fi akhbar Gharnata (Historia de Granada).** Edição de Muhammad Abd Allah Inan. Cairo: Maktabat al-Khanji, 1978.

AL-KOUTHYIA, Ibn. **La conquête de L'Andalousie.** Tradução francesa de M. Cherbonneau. Paris: Journal Asiatique, 1853.

AL-MAQRIZI. **Kitab Al-Suluk.** Edição de Lajnat al-Ta'lif wa al Tarjamah, 1942.

ARISTÓTELES. **Política.** Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética.** Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia, 1959.

AVERRÓIS. **Discurso Decisivo.** Tradução Aida Ramezá Hanania. Edição bilíngüe (árabe/português). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

AYALA, Pero Lopez de. **Crónicas de Los Reyes de Castilla:** Don Pedro, Don Henrique II, Don Juan I y Don Henrique III. Tomo I. Madrid: Imprensa de Don Antonio de Sancha, 1779.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida para o português por João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BOCCACCIO, Giovanni. **Decamerão.** Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

BURDA. In: http://www.wdl.org/pt/item/3570/?ql=por&as=Manuscritos%20isl%E2micos&view_type=gallery (Acesso em 04/08/11).

CHAUCEY, Geoffrey. **Os Contos de Cantuária**. Tradução de Paulo Vizioli. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.

CÍCERO. **De legibus**. Milano; Torino: C. Signorelli, 1935-55.

CÍCERO. **De oratore**. Vol. I. Trad. H. Rackham. Cambridge/ Londres: Harvard University Press/ William Heinemann (Loeb Classical Library), 1967.

HERODOTO. **Historia: libros I - II**. Tradução Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1977.

KHALDUN, Ibn. **História dos Berberes (tomo I, II, III, IV)**. Tradução da língua árabe para a língua francesa pelo Barão de Slane. Alger: Gouvernement France, 1852-1865.

LOPES, Fernão. **Chronica de El-Rei D. João I**. Vol. I. Lisboa: Escripório, 1897.

LUCIANO DE SAMOSATA. **Obras III**. Tradução Juan Zaragoza Botella. Madrid: Gredos, 1990.

MAÇOUDI. **Livre des prairies d'or et des mines de pierres précieuses (tomo I-IX)**. Paris: Société Asiatique, 1861-1877.

POLÍBIO. **Historias: livros V-XV**. Traducción y notas de Manuel Balasch Recort. Madrid : Gredos, 1981.

PLUTARCO. **Alexandre e Cesar**. 5a. ed. São Paulo: Atena, 1958.

SALLUST. **The war with Jugurtha**. Trad. J. C. Rolfe. Cambridge/ Londres: Harvard University Press/ William Heinemann (Loeb Classical Library), 1931.

SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Vol. I, II. Trad: J. C. Rolfe. Londres: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1997.

TÁCITO. **Histórias**. Editor Ch. D. Fisher, Oxford, Clarendon Press, 1911.

TITO LÍVIO. **Ab Urbe Conditia**. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, 1919.

TUCIDIDES. **Historia de la guerra del Peloponeso: libros I – II**. Tradução Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.

Leituras:

- ABED AL-JABRI, Mohammed. **Introdução à crítica da razão árabe**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1999.
- ABULAFIA, David. Imperios Mediterráneos del siglo XIV. In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordenador). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, pp. 42-53, 2008.
- ABU SHURA, Edna Sala. A presença da cultura helênica no contexto ibérico medieval. **Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais: Medievalismo – leituras contemporâneas**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, pp.126-137, 2005.
- AFEES DIAB, Mohamed. Ibn Jaldún y sus lectores. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp.23-24, 2008.
- AHMAD, Zaid. **The epistemology of Ibn Khaldun**. London; New York: Routledge Curzon, 2003.
- AHMED, Akbar. **Discovering Islam**. Making Sense of Muslim History and Society. London: Routledge, 1999.
- ALLEN, Michael I. Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. Leiden/Boston: Brill, 2003, pp. 17-42.
- ARAÚJO, Richard Max de. **Ibn Haldun: o estudo de seu método à luz da idéia de decadência nos Estados do Ocidente muçulmano medieval**. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 2004.
- ARMSTRONG, Karen. **O Islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- _____. **Maomé: uma biografia do profeta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ARÓSTEGUI, Julio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Tradução Andréa Doré. Bauru, SP: Edusc, 2006.

- ASÍN PALACIOS, Miguel. **Islam and The Divine Comedy**. Tradução de Harold Sunderland. New Delhi: Goodword Books, segunda edição, 2002.
- ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa: a filosofia entre os árabes**: uma herança esquecida. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- AUERBACH, Erich. **Mímesis**: a representação da realidade na Literatura Ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- AURELL, Jaume. El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos. **HISPANIA**: Revista Española de Historia, vol. LXVI, n. 224, pp. 809-832, 2006.
- BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História**: Volume I – Princípios e conceitos fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BARRUCAND, Marianne; BEDNORZ, Achim. **Arquitectura Islámica en Andalucía**. Madrid: Taschen, 2007.
- BAXANDALL, Michael. **Padrões de intenção**: a explicação histórica dos quadros. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BEHRENS-ABOUSEIF, Doris. El Sultanato Mameluco (1250-1217). In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordenador). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, pp.54-71, 2008.
- BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV)**: O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.
- BISSIO, Beatriz. A viagem e as suas narrativas no Islã Medieval. **Revista Litteris**. n.4, pp.1-18, março de 2010.
- BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio. Ibn Jaldún: entre el saber y el poder. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp. 13-22, 2008.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BRAUDEL, Fernand. **La mediterranee et le monde mediterraneen a l'epoque de Philippe II**. 3e. ed. Paris: A. Colin, 1976. 2v. A primeira edição é de 1949.

_____. **La longue, l'inépuisable durée des civilisations.**
http://www.archipress.org/index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=38
(Acesso 04/02/2012)

BUNES IBARRA, Miguel Ángel de. Llegan turcos y mongoles. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los imperios.** Granada: Fundación El legado andalusí, pp.170-177, 2006.

CADIOU, François; COULOMB, Clarisse; LEMONDE, Anne; SANTAMARIA, Yves. **Como se faz a história:** Historiografia, método e pesquisa. Tradução de Giselle Unti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CAHEN, Claude. **El Islam:** Desde los Orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano. Madrid: Siglo Veintiuno, 1985.

CAMPANINI, Massimo. O Pensamento Político Islâmico Medieval. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza, (organização). **O Islã clássico: itinerários de uma cultura.** São Paulo: Perspectiva, pp.247-283, 2007.

CARDOSO, **Ciro Flamarion.** **Um historiador fala de teoria e metodologia :** Ensaios. Bauru: EDUSC , 2005.

CARIE-JABINET, Marie-Paule. **Introdução à historiografia.** Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: Edusc, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. **A ascensão da insignificância.** Tradução de Carlos Correia de Oliveira. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998.

CHEDDADI, Abdesselam. Education in Ibn Khaldun's Muqaddima. **Prospects: the quarterly review of comparative education.** Paris: UNESCO, International Bureau of Education, vol. XXIV, no. 1/2, pp.1-10, 1994.

_____. Reconnaissance d'Ibn Khaldun. **Revue Esprit**, n°11, pp. 1-12, novembre 2005.

_____. El mundo de Ibn Jaldún. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los imperios.** Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 34-39, 2006.

-
- _____. **Ibn Khaldun: l'homme et le théoricien de la civilisation.** Paris, Gallimard, 2006.
- CLÈMENT, François. Deux Dirhams arabo-andalous de la période émirale trouvés en Loire. **Al-Qantara.** XXX 1, pp.245-256, enero-junio de 2009.
- CONTE, Gian Biagio. **Latin Literature: a history.** Trad. Joseph B. Solodow. Baltimore/Londres: The Johns' Hopkins University Press, 1994.
- CURATOLA, Giovanni. **Arte Islâmica.** Editora Paisagem, 2009.
- DELIYANNIS, Deborah Mauskopf. Introduction. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the middle ages.** Boston: Brill, 2003, pp.1-13.
- DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano.** São Paulo: Contexto, 2004.
- DENOIX, Sylvie. Construction sociale et rapport à la norme d'un groupe minoritaire dominant: lês Mamlouks (1250-1517). In: BOISSELIER, Stéphane, CLÈMENT, François, TOLAN, John. **Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale.** Denis-Leroy: Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp.125-144.
- DE POLI, Dino. **Humanismo Latino e Islam.** Universidad de Alcalá: Alcalá de Henares, España, pp. 9-11, 2002.
- DOAK, Robin S. **Empire of the Islamic World.** New York, 2005.
- DOSSE, François. **A História.** Tradução Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- _____. **O desafio biográfico: escrever uma vida.** Tradução Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- DUBY, Georges. **O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980-1420).** Tradução de José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.
- _____. **Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo.** Tradução de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. **Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos.** Tradução de Eugênio Michel da Silva e Maria Regina Lucena Borges-Osório. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

- DUARTE, Josias Abdalla. Notas sobre o pensamento historiográfico de Ibn Khaldun (1332-1406). **VII EIAM – Encontro Internacional de Estudos Medievais: Idade Média: permanência, atualização, residualidade**. Fortaleza: ABREM/UFC, pp.401-403, 2007.
- ESPEJA, Gustavo. Dinámica del cambio social en Ibn Jaldún. **Astrolabio**. Córdoba (Argentina): Centro de Estudios Avanzados, pp. 1-4, 2006.
- FAKHRY, Majid. **Averroes, Aquinas and the rediscovery of Aristotle in Western Europe**. Georgetown University: Occasional Papers Series, 1997.
- _____. Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle. **Journal of the History of Ideas**. Vol. 26, n. 4, pp.469-478, (oct. – dec., 1965).
- FEBVRE, Lucien. **Le problème de l'incroyance au XVIIe siècle. La religion de Rabelais**. Paris, Albin Michel, 1942.
- _____. **Un destin, Martin Luther**. Paris, PUF, 1928, reedição 1988.
- FERNANDES, Fátima Regina. Cruzadas na Idade Média. In: MAGNOLI, Demétrio (organização). **História das guerras**. São Paulo, Contexto, pp. 99-129, 2006.
- FERREIRA, Oliveiros S. Ação política, ideologia e religião. In: DUPAS, Gilberto; VIGEVANI, Tullo. **Israel-Palestina: A construção da paz vista de uma perspectiva global**. São Paulo: Editora UNESP, pp. 313-322, 2002.
- FLORI, Jean. **Aliénor D'Aquitaine – La Reine insoumise**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2004.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Idade das Luzes. Folha de São Paulo. **Caderno Mais!** Entrevista com Hilário Franco Jr. 29 de março de 2010.
- FRIGHETTO, Renan. **Valério do Bierzo – Autobiografia**. Galiza, 2006.
- FRIGHETTO, Renan. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (Hispania, século VII). **Revista Historia da Historiografia**. Ouro Preto, pp. 71-84, 2010.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, José. La logística de los ejércitos en la obra de Ibn Jaldún. **Encuentro Internacional sobre Ibn Jaldún**. Madrid: UNED, pp.1-12, 2006.

- GARCIN, Jean-Claude. O Egito no mundo muçulmano (do século XII ao início do XVI). **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI**. Editor Djibril Tamsir Niane. Brasília: UNESCO, pp. 415-444, 2010.
- GARROT GARROT, José Luis. Recepción de Ibn Jaldún em la historiografía española. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp.25-32, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- GÓMEZ BENITA, Ignacio Gutiérrez de Téran. La teoría del conflicto social en Ibn Jaldún: el caso del Líbano contemporáneo. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp. 305-326, 2008.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Sevilla en la Edad Media. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los imperios**. Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 390-397, 2006.
- GOODY, Jack. **Renascimentos: um ou muitos?** Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Estudo das representações de monarca nas Crônicas de Fernão Lopes (séculos XIV e XV): O espelho do rei: “- Decifra-me e te devoro”**. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.
- _____. Cultura na Baixa Idade Média. In: GIMENEZ, José Carlos. **História Medieval II: a Baixa Idade Média**. Maringá: UEM, 2010, pp. 113-136.
- _____. Um novo olhar sobre a Idade Média. Gazeta do Povo. **Vida e Cidadania: História**. Entrevista com a Professora Doutora Marcella Lopes Guimarães e Néri de Barros Almeida. 22 de janeiro de 2011.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes; SENKO, Elaine Cristina. “Ó rei venturoso”: Ibn Afonso (Pedro, o Cruel), Sultão e Rei de Castela. **IX Encontro Internacional dos Estudos Medievais: o ofício do medievalista**. Cuiabá: ABREM, pp. 361-371, 2011.
- GUTAS, Dimitri. **Greek Thought, Arabic Culture**. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abassid Society (2nd-4th/8th-10th centuries). London: Routledge, 1998.

- HARTOG, François. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.
- HODGSON, Marshall G. S. **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization**. Vol. II. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977.
- HOURLANI, Albert. **Uma História dos povos árabes**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- IDRIS, Hady Roger. A sociedade no Magreb após o desaparecimento dos Almôadas. **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI**. Editor Djibril Tamsir Niane. Brasília: UNESCO, pp.117-131, 2010.
- ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Al-Qur'an: O Corão*, o Livro Divino dos Muçulmanos. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza, (organização). **O Islã clássico: itinerários de uma cultura**. São Paulo: Perspectiva, pp.97-128, 2007.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma poética em ruínas. **Livro das mil e uma noites**, vol. I: ramo sírio/Anônimo. Tradução do árabe para a língua portuguesa por Mamede Mustafa Jarouche. 3 ed. São Paulo: Globo, pp.11-35, 2006.
- JUEZ JUARROS, Francisco. **Símbolos de poder en la arquitectura de Al-Andalus**. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1999.
- KERSKEN, Norbert. High and Late Medieval National Historiography. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. Boston: Brill, 2003, pp. 181-215.
- KHALIDI, Tarif. **Arabic historical thought in the classic period**. New York: Cambridge University Press, 2004.
- KIMBLE, George H.T. **A geografia na Idade Média**. Tradução: Márcia Siqueira de Carvalho. 2ª edição. Londrina: Eduel, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.
- LACOSTE, Yves. La question postcoloniale. **Hérodote**. n. 120. Paris, pp.1-15, 2006.

- LEMERLE, Paul. **História de Bizâncio**. Tradução de Marilene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Tradução de Margarida Sérvulo Correia. Lisboa: Gradiva, 1984.
- _____. **São Luís**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- LEÓN FLORIDO, F. *Translatio studiorum*: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media. **Revista General de Información y Documentación**. Madrid: UCM, vol.15, n.2, pp. 51-77, 2005.
- LIBERA, Alain De. **A Filosofia Medieval**. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- LYONS, Jonathan. **A Casa da Sabedoria**: como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental. Tradução de Pedro Maia Soares. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.
- MAÍZ CHACÓN, Jorge. Historia y acontecimiento em Ibn Jaldún. Al-Muqaddimah o el espectador de lo contemporáneo. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp.147-153, 2008.
- MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel. La relación de Ibn Jaldun com el poder político: valores, actitudes y praxis. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp. 291-304, 2008.
- MARÍN, Manuela. El califa almohade: uma presença activa e benéfica. In: **Los almohades: Problemas y Perspectivas**. Volumen II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp.451-476, 2005.
- MARÍN GUZMÁN, Roberto. **Sociedad, política y protesta popular en la España Musulmana**. San José: Editorial UCR, 2006.
- _____. **Estado de la cuestión sobre la mahdiyya**. Universidad de Costa Rica, San José: Editorial UCR, 2009.
- MARQUES, Juliana Bastos. Políbio. In: JOLY, Fabio Duarte. **História e Retórica**: ensaios sobre a historiografia antiga. São Paulo: Alameda, p.40-55, 2007.

- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. Donde se gestó la *Muqaddima*. Una primera visita arqueológica al lugar de *Qal'at Bani Salama*. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp. 85-94, 2008.
- MARTINEZ-GROS, Gabriel. Ibn Jaldún y la expansión franca. **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los imperios**. Granada: Fundación El Legado Andalusi, pp. 142-145, 2006.
- MARTÍNEZ PIZARRO, Joaquín. Ethnic and National History ca. 500–1000. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. Boston: Brill, 2003, pp.43-87.
- MARTOS QUESADA, Juan. Ibn Jaldún y los historiadores clásicos. **Encuentro Internacional sobre Ibn Jaldún**. Madrid: UNED, pp.1-8, 2006. In: www.uned.es/congreso-ibn-khaldun (04/02/2012)
- _____. O Direito Islâmico Medieval (Fiqh). In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza, (organização). **O Islã clássico: itinerários de uma cultura**. São Paulo: Perspectiva, pp.213-246, 2007.
- _____. Presentación. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp. 9-12, 2008.
- _____. El Hermano pequeño: Yahya B. Jaldún y su obra la *Bugya*. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp.109-119, 2008.
- MELO CARRASCO, Diego. Nota en torno a los fundamentos jurídicos del Islam: Corán, Sunna y Shari'a. Definiciones y precisiones conceptuales. **História Questões e Debates**. Curitiba: Editora UFPR, ano 21, n. 41, pp.57-72, jul/dez. de 2004.
- _____. Una aproximación al mundo de Ibn Jaldún: Precursor medieval de la Historia de las civilizaciones. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp. 135-146, 2008.

-
- _____. A modo de introducción: Europa y El Islam, dinâmicas de encuentro y desencuentro. In: MELO CARRASCO, Diego; LAISECA ASLA, Fernando. **Europa y el Mediterráneo Musulmán**. Dinâmicas de encuentro e desencuentro. Viña del Mar/Chile: Ediciones Altazor, pp. 17-35, 2010.
- MICHELET, Jules. **Joana D'Arc**. São Paulo: Imaginario: Polis, 1995.
- MIQUEL, André. **O islame e a sua civilização**. Tradução de Francisco Nunes Guerreiro. Lisboa; Rio de Janeiro: Edições Cosmos, 1971.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea. In: CHALMETA, Pedro [et al.]. **Cultura y culturas en la Historia: quintas jornadas de estudios históricos**. Salamanca: Ediciones Universidad, 1995, pp. 31-51.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru/SP: EDUSC, 2004.
- MÔREZ, Francielli. **Introdução ao direito islâmico**. Curitiba: Juruá, 2008.
- MOSSÉ, Claude. **Alexandre, o Grande**. Tradução de Anamaria Skinner. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- MUJTAR AL-ABBADI, Ahmad. Los mamelucos. In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordenador). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, pp. 74-91, 2008.
- ORIEUX, Jean. A arte do biógrafo. In: DUBY, G.; ARIÈS, P.; LADURIE, E.; LE GOFF, J.; **História e Nova História**. Tradução de Carlos da Veiga Ferreira. Lisboa: Teorema, pp.33-42, 1986.
- PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo. Ibn Jaldún y su tiempo. In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordenador). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, pp.32-41, 2008.
- PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Bayt al-Hikma* e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (organizadora). **Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islã**. São Paulo: Paulus, pp. 17-62, 2007.

- PREIS, Aidyl de Carvalho. **O sentido da História através dos Prolegômenos de Ibn Khaldun**. Tese de Doutorado: Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1972.
- PRIORE, Mary Del. Biografia: quando o indivíduo encontra a História. **Topoi**. v. 10, n. 19, pp. 7-16. jul.-dez. 2009.
- PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- PUIG MONTADA, Josep. Ibn Khaldun y la teología. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, p. 241-248, 2008.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. Historia e causalidad. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp.169-178, 2008.
- REIS, José Carlos. **Escola dos Annales** – a inovação em história. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- RÍOS SALOMA, Martín F. Ibn Jaldún y sus contemporâneos cristianos: un ensayo de historiografía comparada. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp.179-193, 2008.
- ROBINSON, Chase F. **Islamic Historiography**. Londres: Cambridge University Press, 2003.
- ROCCO, Lygia Ferreira. **A mesquita de Ibn Tulun como representação da herança arquitetônica árabe**. Dissertação pertencente ao Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe junto ao Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.
- SABATÉ, Flocel. Frontera Península e Identidad (siglos IX-XIII). In: SARASA SÁNCHEZ, Esteban (coordenador). **Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y XIII. De la frontera natural a las fronteras políticas y socioeconômicas (foralidad y municipalidad)**. Actas del Congreso celebrado los días 16, 17 y 18 de noviembre de 2005. Ejea de los Caballeros, Sos del Rey Católico y Uncastillo (Zaragoza), pp. 47-94, 2007.
- SACY, Antoine-Isaac Silvestre de. **Chrestomathie Arabe**. Paris, 1826 (segunda edição).

- SAID, Aiman Fuad. Manuscritos de época de Ibn Jaldún. In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordenador). **Ibn Jaldún: Entre Al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, pp. 94-101, 2008.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. **Cultura e Política**. Tradução de Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- _____. O que eles querem é o meu silêncio. **Cultura e Resistência**. Entrevistas do intelectual palestino a David Barsamian. Tradução de Barbara Duarte. Rio de Janeiro: Ediouro, pp. 77-105, 2006.
- SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. Tradução de Cristina Muracho. São Paulo: EdUSP, 1998.
- SCHMITT, Benito Bisso. Construindo biografias...Historiadores e Jornalistas: Aproximações e Afastamentos. In: **Revista de Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, n.19, pp.1-17, 1997.
- SENKO, Elaine. **Ibn Khaldun (1332-1406) e um olhar muçulmano sobre a Península Ibérica**. Monografia defendida em História pela Universidade Federal do Paraná, 2009.
- _____. *Al-Andalus*, paradigma para a formação de um historiador: Ibn Khaldun (1332-1406). In: **VII Semana de Estudos Medievais – Programa de Estudos Medievais / UFRJ** 28 a 30 de novembro de 2007.
- _____. Ibn Khaldun (1332-1406) e o olhar muçulmano sobre a Península Ibérica. In: **Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão**. ANPUH/SP-USP. pp.1-10. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.
- _____. A análise crítica historiográfica de Ibn Khaldun (1332-1406) e sua reflexão sobre a fábula de Al-Mağudi (871-956) sobre Alexandre Magno. In: NICOLAZZI, Fernando, MOLLO, Helena e ARAUJO, Valdei. **4 Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente e usos do passado**. Ouro Preto: Editora UFOP, pp. 1-10, 2010.
- _____. O conhecimento aplicado do historiador islâmico medieval: o poder, a sociedade e a erudição na *Muqaddimah* de Ibn Khaldun (1332-1406). In: **Anais da V**

Semana de História Política/II Semana Nacional de História: Política e Cultura & Política e Sociedade. Rio de Janeiro: UERJ, pp.319-328, 2010.

_____. A escrita e o sentido da História na *Muqaddimah* de Ibn Khaldun (1332-1406). In: **IV Seminário de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em História Social da UEL.** Londrina: UEL, pp.85-98, 2010.

_____. O resgate do pensamento historiográfico clássico na Idade Média Islâmica: considerações sobre a escrita da História por Ibn Khaldun (1332-1406). **Revista Alethéia de Estudos sobre a Antiguidade e o Medievalo.** Volume 2/2, pp.1-15, agosto a dezembro de 2010.

_____. As Contribuições da Epistemologia da História de Ibn Khaldun (1332-1406) para o Presente: Um Diálogo Possível. **Revista História e-História**, v. 2011, 22/03/2011, 2011.

_____. Ibn Khaldun (1332-1406) e uma metodologia da História que se aplique ao estudo da sociedade. **Dossiê de Estudos Árabes e Islâmicos - Revista Litteris**, v. 7, pp. 1-10, 2011.

_____. O modelo de governante para o século XIV segundo a crítica do historiador Ibn Khaldun (1332-1406): Harun Al-Rashid, o esplendor de Bagdá. **Anais do I Colóquio Internacional de Estudos Medievais e I Encontro do GEPEM (Grupo de Estudos e Pesquisas do Medievalo) da PUC-GO: "Entre a História e a historiografia".** Goiás: PUCGO, pp. 110-120, 2011.

_____. Aspectos de uma proposta acerca da construção da identidade erudita no Mediterrâneo do século XIV. **III Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo.** Rio de Janeiro: NEA, pp.1-12, 2011 (no prelo).

_____. Por uma história que traga "lições de conduta": aspectos da tradição clássica na proposta historiográfica de Ibn Khaldun (1332-1406) na *Muqaddimah*. **Aedos**, n.8, vol.3, pp. 199-214, jan.-junho de 2011.

_____. A arte e arquitetura islâmica na Idade Média e a representação do poder andaluz: a Mesquita Maior de Córdoba (séc. VIII). **III Encontro Nacional de Estudos da Imagem.** Londrina: UEL, pp.1009-1023, 2011.

- _____. A trajetória de um historiador islâmico através de sua narrativa autobiográfica: os desafios de Ibn Khaldun. **Revista História, imagem e narrativas**. n.12, pp.1-26, abril/2011.
- _____. Uma fábula de al-Mas'udi (871-956) sobre Alexandre Magno e sua crítica por Ibn Khaldun (s.XIV). In: KHOURY, Raif Georges; MONFERRER-SALA, Juan Pedro; VIGUERA MOLINS, María Jesús. **Legendaria Medievalia**. En honor de Concepción Castillo Castillo. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2011, p. 159-169.
- _____. Sobre a proposta historiográfica de Ibn Khaldun: a responsabilidade do historiador no tratamento de dados numéricos. **Revista Nearchos**. n. II, ano IV, pp.138-146, 2011.
- _____. A concepção de cidade para o historiador medieval Ibn Khaldun (1332-1406) no século XIV. **X Jornada de Estudos Antigos e Medievais da UEM**. Maringá: UEM, 2011, pp.1-9.
- _____. **Ibn Khaldun: vida e trajetória de um historiador islâmico medieval**. São Paulo: Editora Ixtlan, 2011.
- _____. O conhecimento aplicado do historiador islâmico medieval: O poder, a sociedade e a erudição na Muqaddimah de Ibn Khaldun (1332-1406). **Revista Dia-logos**. Rio de Janeiro: UERJ, n. 5, p. 91-102, outubro de 2011.
- _____. E a aurora alcançou Sahrazad: reflexões sobre a mimesis na obra “As Mil e Uma Noites”. In: **IX Semana de Estudos Medievais do PEM**. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2011. (no prelo).
- SERAFIM, J. Laginha. **Ibn Khaldun, historiador e humanista**. Lisboa: Editorial Inquérito, 1984.
- SERRANO RUANO, Delfina. La teología dialéctica (kalam) en el Occidente islâmico a través de la Muqaddimah y la biografía de Ibn Jaldún. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp. 249-268, 2008.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, José M. Ortega, Vico e Ibn Jaldún. **Cuadernos sobre Vico**, 11-12, pp.203-213, 1999-2000.

- SHATZMILLER, Maya. Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 362-365, 2006.
- SILVEIRA, Aline Dias. Cristãos, Muçulmanos e Judeus na Medievalística Alemã: reflexões “para um novo conceito de Idade Média”. **Revista Aedos**. UFRGS, pp. 403-411, 2009.
- SMITH. Jane I. Islam and Christendom: Historical, Cultural, and Religious Interaction from the seventh to the fifteenth centuries. In: ESPOSITO, John L. (ed.) **The Oxford History of Islam**. Oxford University Press, 1999, pp.305-347.
- SOBH, Mahmud. Ibn Jaldún e Ibn al-Jatib. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp. 121-133, 2008.
- SOLA, Emilio. El Mediterráneo, centro dinámico del siglo XIV. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 40-49, 2006.
- SOT, Michel. Local and Institutional History (300–1000). In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (edit). **Historiography in the Middle Ages**. Boston: Brill, 2003, pp.89-114.
- TALBI, Mohamed. A expansão da civilização magrebina: seu impacto sobre a civilização ocidental. **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI**. Editor Djibril Tamsir Niane. Brasília: UNESCO, pp. 65-87, 2010.
- TORNERO, Emilio. Filosofía y sufismo em Ibn Jaldún. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, 2008, pp.269-290.
- TORREMOCHA SILVA, Antonio. Los nazaríes de Granada y los meriníes del Magreb. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El legado andalusí, pp. 74-81, 2006.
- VALENCIA, Rafael. Ibn Jaldún y Tamerlán. In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordinador). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, pp. 86-91, 2008.

- VERZA, Tadeu Mazzola. *Kalam: A Escolástica Islâmica. O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura*. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007, pp. 149-175.
- VEYNE, Paul. Humanitas: romanos e não romanos. In: GIARDINA, A. **O Homem Romano**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa, pp. 283-302, 1992.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús. Notas sobre el latín y la arabización de Al-Andalus. In: **Humanismo Latino e Islam**. Universidade de Alcalá, España: Fondazione Cassamarca, pp. 365-370, 2002.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2006.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús. Perfil histórico y aportaciones culturales de Ibn Jaldún. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús; **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 29-31, 2006.
- _____. Camino del Atlántico: lo advierte Ibn Jaldún. VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 40-45, 2006.
- _____. Conclusiones: Ibn Jaldún, valorado y revalorado; Fuentes y Bibliografía. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (coordenação científica). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV – auge y declive de los impérios**. Granada: Fundación El legado andalusí, pp. 414-455, 2006.
- _____. El sabio acosado por el poder: Ibn Jaldún. **La Aventura de la historia**. España, n.91, pp.104-111, 2006.
- _____. Ibn Jaldún y las confluencias. In: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordinador). **Ibn Jaldún: Entre Al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, pp. 102-107, 2008.

- _____. Manuscritos de Ibn Jaldún. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, pp. 95-107, 2008.
- VIVANCO SAAVEDRA, Luis Ignacio. Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún. **Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”**. Venezuela: Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Zulia. pp. 27-43, 2000.
- WELLS, Colin. **De Bizâncio para o mundo: a saga de um império milenar**. Tradução de Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- WOLFF, Philipe. **Outono da Idade Média ou Primavera dos Novos Tempos?** São Paulo: Martins Fontes, 1988.

Dicionários:

- ABBAGNANO, Nicola. Cultura. **Dicionário de Filosofia**. Edição revista e ampliada. Tradução e revisão de Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 225-229.
- _____. Civilização. **Dicionário de Filosofia**. Edição revista e ampliada. Tradução e revisão de Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 143-144.
- AMALVI, Christian. Idade Média. Tradução de José Carlos Estevão. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2006, pp.537-551.
- AURÉLIO DICIONÁRIO ELETRÔNICO SÉCULO XXI. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1999. 1 CD ROM.
- BIRAN, Michal. Tamerlane, or Timur. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006, pp. 796-797.
- FLOOD, Finbarr Barry. Painting, Monumental and Frescoes. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006, p. 586-590.

- GILLIOT, Claude. Ibn Ishaq. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006, pp. 357-358.
- GUENEÉ, Bernard. História. Tradução de Lênia Márcia Mongelli. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2006, pp.523-535.
- HOUAISS DICIONÁRIO ELETRÔNICO. São Paulo: Editora Objetiva, 2001. 1 CD ROM.
- JUDD, Steven C. Al-Tabari. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006, pp. 791-792.
- LE GOFF, Jacques. Cidade. Tradução de José Carlos Estevão. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2006, pp.219-236.
- MOSSÉ, Claude. Alexandre, o Grande. **Dicionário da civilização grega**. Tradução Carlos Ramallete e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004 , pp. 35-36.
- MOUSMAR, Youssef H. **Dicionário Português-Árabe**. Quinta edição. Curitiba: Fortunato, 2007.
- SCHULTZ, Warren C. Al-Maqrizi. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006, p. 478-479.
- _____. Ibn Qadi Shuhba. MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006, p. 362.
- STOPPINO, Mario. Poder. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Coordenação de tradução João Ferreira. 2 v. Brasília: Editora UnB, 1998, pp.933-943.
- TURNER, John P. Harun Al-Rashid. In: MERI, Josef W. (editor) **Medieval Islamic Civilization – an Encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006, pp. 314-315.

Referências das Imagens:

Figura 1 - Universidade de Al-Azhar, Cairo. Imagem inclusa na obra: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (coordenador). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, p.84, 2008.

Figura 2 - Estátua de Ibn Khaldun em Túnis:

<http://picasaweb.google.com/csa11235/Tunisia#5426331703890902658>

Acesso em 14/05/2011.

Figura 3 – Vista do perímetro de Tawgazut: MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. Donde se gesto la *Muqaddima*. Una primera visita arqueológica al lugar de *Qal'at Bani Salama*. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. **Miradas españolas sobre Ibn Jaldún**. Madrid: Ibersaf, p.85-86, 2008.

Figura 4 – Madrasa onde Khaldun estudou durante a infância, está localizada próxima a Medina de Túnis. Imagem pertencente à obra: PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo (organizador geral). **Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto**. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, p.99, 2008.

ANEXOS

I. TABELA ACERCA DA TRAJETÓRIA DE IBN KHALDUN

Ano	Trajetória comentada de Ibn Khaldun (1332-1406) e o contexto político do Norte de África	Época medieval (século XIV)
1332	O historiador Abd al-Rahman Ibn Khaldun nasceu em 27 de maio de 1332, possuía descendência na região de Hadramut, sul da Arábia que emigrou para Al-Andaluz.	1313 – Nasce Ibn Al-Khatib 1321 – Morre Dante Alighierri 1321 a 54 – Guerras civis em Bizâncio 1327 a 77 – Eduardo III, rei de Inglaterra 1332 – Nasce Pero López de Ayala 1336 - Nasce Tamerlão 1337 - Queda de Nicomédia 1337- Nasce Jean Froissart 1339-Início da Guerra dos Cem Anos 1340 – Batalha do Salado 1343 – Morre Marsílio de Pádua 1346 – Batalha de Crecy
1347	O soberano do Marrocos, Abu Hasan, apoderou-se do reino de Ifríkya por um ano. Chegada dos mestres marínidas em Túnis. Em 1349, Ibn Khaldun perde os pais por conta da Peste Negra.	1347 a 53 – Grande Peste na Europa e Norte de África. 1349 – Morre Guilherme de Occam 1350 – Auge cultural do reino Nazarí A partir de 1350 - auge da dinastia dos Paleólogos (1261-1453) no Império Bizantino. 1350-1369 – governo de Pedro I, rei de Castela
1352	O primeiro cargo de Ibn Khaldun, em 1352, foi de <i>escrivão do parafo real</i> (função da pena que cabia àquele que registrava dados da administração real) do sultão tunisino Abu Ishac. Em Tebessa, Ibn Khaldun fazia parte do exército Hafsida seguindo os sábios marínidas pelo Norte da África, estes últimos sob liderança do sultão Abu Inan.	
1355	Em 1355, o sábio sultão marínida, Abu Inan (1338-1358), toma como seu secretário particular Ibn Khaldun.	1358 – Os turcos chegam ao Bósforo. Murad I ataca o Império Bizantino. 1358 – Liga Hanseática 1360 – Tamerlão é declarado líder do império mongol.

1362	No dia 27 de setembro de 1362 Ibn Khaldun aproximou-se da cidade de Granada e foi recebido pela cavalaria de honra do sultão Muhammad V e por Ibn Al-Khatib.	
1363	Em 1363, Muhammad V envia Ibn Khaldun em uma especial missão diplomática para ratificar um tratado de paz entre o rei Pedro, o Cruel, rei de Castela e os emires de <i>Al-Andaluz</i> .	1364 – Carlos V, rei da França 1364 – Nasce Al-Maqrizi
1368	Nesse ano, o sultão Abu Hammu II (1359-1389) inicia sua marcha em direção a cidade de Bujaya e pede ajuda militar a Ibn Khaldun para convencer os Zauawia de participar da invasão. É o início da batalha de Bujaya.	1369 – Morre o viajante Ibn Batuta 1369 – Publicação das <i>Crônicas</i> de Froissart
1374	Em 1374 ocorreu a tragédia da morte violenta de Ibn Al-Khatib e o seu assassinato revoltaria Ibn Khaldun. Nesse ínterim, Ibn Khaldun viaja para uma região afastada intitulada <i>Calat Ibn Salama</i> e recebe o apoio dos Aulad Arif para colocar sob a pena um grande desejo: a escrita da <i>Muqaddimah</i> . Ibn Khaldun fica neste local isolado por quatro anos escrevendo a <i>Muqaddimah</i> e a <i>Autobiografia</i> .	1374 – Morre Petrarca e Boccaccio 1374 – Assassinato de Ibn Al-Khatib 1380 – Bíblia em língua inglesa traduzida por J. Wiclef.
1382	Ibn Khaldun em 1382 decide realizar sua peregrinação até Meca, seguindo a partir de Túnis até o Egito. Quando estava fazendo seus preparativos para a peregrinação em Alexandria foi interceptado a mando de Malik Al-Daher Barquq (governante de 1383-1399, com interrupções).	
1383	Em fevereiro de 1383 Ibn Khaldun chegou ao Cairo, sua percepção da cidade foi estonteante!	1383-Tamerlão chega ao Cáspio.
1384	Um ano depois da sua chegada ao Cairo, em 1384, Barquq nomeou Ibn Khaldun professor de jurisprudência malikita na <i>Universidade de al-Azhar</i> , também lhe indicou a cadeira no <i>Colégio d'Alcamha</i> (colégio do direito malikita) e lhe concedeu o cargo de <i>Grande Cádi Malikita</i> do Cairo. Em 1384, morre a família de Ibn Khaldun num naufrágio próximo ao porto de Alexandria.	1384 – Morre J. Wiclef 1385 – Nasce Fernão Lopes 1385 – Batalha de Aljubarrota
1387	Assim, Ibn Khaldun segue, desta vez definitivamente, na direção de Meca.	1387 – Tamerlão conquista a Pérsia 1387 – Publicação dos <i>Contos de Canterbury</i> de Chaucer 1394 – Nasce Enrique, o Navegante 1396 – Batalha de Nicópolis 1398 – Tamerlão toma Delhi 1399 – Fim da Dinastia Plantageneta 1400 – Tamerlão conquista Alepo

1401-	<p>Como se fosse uma das raízes ligadas a uma grande árvore chamada poder, Ibn Khaldun em 1401 está diante do líder dos mongóis, Tamerlão. Neste ano, Ibn Khaldun voltou a ser nomeado <i>Grande Cádi Malikita</i> do Cairo e foi substituído ainda diversas vezes até o ano de sua morte em 1406. Ibn Khaldun foi enterrado no cemitério sufi do Cairo, local destinado aos santos e eruditos.</p> <p>1433 – Morre o irmão mais novo de Abd al-Rahman Ibn Khaldun, Yahya Ibn Khaldun.</p>	<p>1404 – Morre Jean Froissart</p> <p>1405 – Morre Ibn Al-Furat</p> <p>1405 – Morre Tamerlão</p> <p>1407 – Morre Pero López de Ayala</p> <p>1415 - Batalha de Agincourt</p> <p>1442 – Morre Al-Maqrizi</p> <p>1453 - A re-significação de Constantinopla em Istambul.</p> <p>1460 – Morre Fernão Lopes.</p>
--------------	--	---

II. TABELA DE REFERÊNCIA DAS LEITURAS DE IBN KHALDUN ACERCA DAS CIÊNCIAS CLÁSSICAS E DA FALSAFA CITADAS NA MUQADDIMAH

Autor	Referência das leituras de Ibn Khaldun acerca das ciências clássicas e da falsafa citadas na <i>Muqaddimah</i>	Localização na obra
Al-Farabi (870-950)	Ibn Khaldun critica um dos pensamentos de Al-Farabi sobre a sobrevivência humana: “Por outro lado, quem poderia compreender a extensão da providência divina? Isto nos patenteia a falsidade de uma opinião que se deve a Al-Farabi e a certos filósofos andaluzes, quando pretendem provar que a extinção da raça humana não pode acontecer, e que é impossível que os seres sublunares, e especialmente a espécie humana, possam deixar de existir”.	KHALDUN, Ibn. Muqaddimah –Os prolegômenos (tomo II). <i>op.cit.</i> , p.339
Al-Gazali (1058-1111)	Na página 37 (tomo III) Ibn Khaldun cita a obra de Al-Gazali <i>Coletânea de observações escolhidas</i> como de extrema importância para os jurisperitos e para a escolástica islâmica: “As melhores de suas obras [de escolástica] versando sobre a matéria [jurisprudência] tem por título <i>Kitab Al-Burhan</i> ou <i>Livro da Prova</i> , e o <i>Mustafa</i> ou <i>Coletânea de observações escolhidas</i> . O primeiro teve por autor o Imã Al-Haramain, e o segundo foi composto por Al-Gazali.	KHALDUN, Ibn. Muqaddimah –Os Prolegômenos (tomo III). <i>op. cit.</i> , p.37.
Al-Kindi (801-873)	Refutação de Ibn Khaldun a reflexão de Al-Kindi sobre a inteligência estar ou não relacionada à uma certa “fraqueza” do cérebro do ser humano. De acordo com Ibn Khaldun: “Maçudi tentou investigar a causa que, nos negros, produz esta levandade de espírito, este estouvamento e íntima propensão à alegria. Para solução, trouxe apenas uma palavra de Galeno e de Yacub Ibn Ishac Al-Kindi segundo a qual deste caráter é certa fraqueza do cérebro, que produziria certa fraqueza da inteligência. Esta explicação é sem valor e não prova coisa alguma”.	KHALDUN, Ibn. Muqaddimah –Os Prolegômenos (tomo I). <i>op. cit.</i> , p.135

Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.)	<p>Comentário de Ibn Khaldun sobre o <i>Tratado de Política</i> de Aristóteles: “Nesta obra, o autor menciona as máximas gerais, por nós citadas, do <i>Mubadan</i> e de <i>Anuchirwan</i>. Enfileirou estes apotegmas dentro de um círculo de fácil compreensão, do qual faz grande elogio, e os apresenta como segue: ‘O mundo é um jardim frutífero cuja cerca é o governo; o governo é uma potência que assegura a manutenção da lei; a lei é uma regra administrativa que à realeza compete observar; a realeza é uma ordem que tem sua força no exército; o exército é um corpo de auxiliares que servem por dinheiro; o dinheiro é um subsídio fornecido pelos súditos; os súditos são servidores protegidos pela justiça; a justiça é uma veste que deve cobrir todo o povo por ser a justiça o que assegura a existência do mundo’. Ora, o mundo é um jardim, etc. O autor volta assim ao começo de sua proposição. As oito máximas contidas no aludido círculo, prendem-se tanto à filosofia como à política, ao mesmo tempo que estão ligadas entre si, o final de uma dependendo do começo da outra, de modo a formarem um círculo sem fim. Envaideceu-se muito Aristóteles ao descobrir esta combinação de sentenças e demonstrou-lhe pomposamente as vantagens”.</p>	KHALDUN, Ibn. Muqaddimah Prolegômenos I). op. cit., p.97.
	<p>Na página 314 (tomo II): Idéia aristotélica na explicação khalduniana de entender a inteligência “da potência para o ato”: “Como se começa por entender as artes simples, o seu ensino inicial é muito imperfeito; mas em seguida a reflexão do espírito humano não cessa de fazer passar da potência para o ato as diversas espécies de artes, tanto as simples como as complicadas”.</p>	KHALDUN, Ibn. Muqaddimah prolegômenos II). op.cit, p.314.
Euclides (360 a.C.-295 a.C.)	<p>Conhecimento de Ibn Khaldun da obra <i>Elementos de Geometria</i> de Euclides: “Ora, para se conhecer as relações mútuas das quantidades, é preciso recorrer à geometria. Eis por que os principais matemáticos entre os gregos eram mestres na arte da marcenaria. Euclides, o autor dos <i>Elementos de geometria</i>, era carpinteiro, e era com este apelido que era designado”.</p>	KHALDUN, Ibn. Muqaddimah prolegômenos II). op.cit, p.334.
Galeno (129-217)	<p>Conhecimento de Ibn Khaldun do livro de Galeno <i>Sobre o uso dos membros</i> ou <i>Períkreibás tón Anthrópu sómati moríon</i>. Ibn Khaldun, ao longo da sua obra, se utiliza bastante de referências ao conhecimento da medicina para entender a história e o comportamento dos homens em sociedade. Segundo Ibn Khaldun: “Como é da natureza dos animais estarem sempre em guerra uns com os outros, Deus dotou-os, a todos, de um órgão destinado especialmente a repelir seus inimigos. Quanto ao homem, em vez disso, deu-lhe a inteligência e a mão. A mão, obedecendo à inteligência, está sempre pronta a trabalhar nas artes, e as artes fornecem ao homem os instrumentos que substituem, nele, os membros dados aos animais para a sua defesa. Assim, temos as lanças, que substituem os chifres, que servem para atacar; as espadas, que, como as garras, servem para ferir; temos escudos, para prestarem o serviço que, nos animais, prestam as peles duras e grossas; Sem falar de outros objetos cuja enumeração pode ver-se no livro de Galeno”.</p>	KHALDUN, Ibn. Muqaddimah Prolegômenos I). op. cit., p.107.

Ibn Rushd - Averróis (1126-1198)	<p>Crítica de Ibn Khaldun a Averróis pela sua interpretação acerca da nobreza, pois para o tunisino uma família não é nobre simplesmente porque mora em uma cidade. Conforme Ibn Khaldun: “Devemos apontar aqui um erro de Abul Walid Ibn Rushd (Averróis). No <i>Tratado de Retórica</i>, que faz parte do <i>Comentário Médio</i> que compôs sobre a <i>Ciência Primeira</i>, fala da ilustração e diz que uma família nobre é a que está estabelecida desde muito tempo numa cidade; mas a verdade que acabamos de expor escapou-lhe. Gostaria de saber qual a vantagem que uma família pode retirar do fato de uma longa estadia numa cidade, quando falha deste espírito de corpo que lhe assegura o respeito e a obediência?”.</p>	<p>KHALDUN, Ibn. Muqaddimah Prolegômenos (tomo I). <i>op. cit.</i>, p.233.</p>
Ibn Sina - Avicena (980-1037)	<p>Ibn Khaldun cita Ibn Sina (Avicena) por seu <i>Tratado de Medicina</i> ou <i>Arjuzat</i>. Ibn Khadun critica Ibn Sina sobre a denominação dada por este às colorações de pele em determinadas geografias. Segundo Ibn Khaldun: “Ibn Sina (Avicena), no seu <i>Tratado de Medicina</i>, escrito em verso (e conhecido pelo nome de <i>Arjuzat</i>) diz o seguinte:</p> <p><i>“Reina, no país dos Zanj, um calor que modificou os corpos; De modo que sua pele se revestiu de preto. Aos escravões, revestiu de uma cor branca E a sua pele tornou macia e lisa”</i></p> <p>Os povos do Norte não receberam nomes que tenham relação com a tez. (...) É incorrer em erro, pois, dizer de uma maneira geral, que tal povo de tal região, seja do Norte, seja do Sul, é descendente de tal ou qual epônimo antigo pelo simples fato de terem observado neste povo os traços, a cor, a maneira de pensar ou os sinais particulares que se encontravam naquele personagem. Cometem semelhantes erros os que desconhecem a natureza dos seres e dos países e os que não sabem que todos estes caracteres se transformam na sucessão das gerações e não se mantêm inalteráveis”.</p>	<p>KHALDUN, Ibn. Muqaddimah Prolegômenos (tomo I). <i>op. cit.</i>, p.131-133.</p>
Ptolomeu (90-168) e Idrissi (1099-1166)	<p>Explicações geográficas de Ibn Khaldun com base em reflexões sobre Ptolomeu e Idrissi. O geógrafo Idrissi se utilizou de algumas idéias de Ptolomeu para confeccionar seu <i>Livro de Rogério</i>, obra que foi dada de presente ao rei da Sicília Rogério II (século XII). Khaldun indica: “Os autores que fizeram a descrição da parte habitável do mundo, indicando seus limites, as cidades que contêm os centros populosos, pormenorizando montanhas, rios, desertos e areias, tanto os antigos, por exemplo, Ptolomeu, no seu <i>Tratado sobre Geografia</i>, como depois dele, os modernos, entre os quais Idrissi, autor do <i>Livro de Rogério</i>, dividiram o aludido espaço de terra em sete porções, a que chamaram os Sete Climas”.</p>	<p>KHALDUN, Ibn. Muqaddimah Prolegômenos (tomo I). <i>op. cit.</i>, p.113.</p>

III. GLOSSÁRIO

Palavras em língua árabe	Significado
<i>Alcorão</i>	Livro Sagrado do Islã
<i>adéis</i>	testemunhos que tinham entre suas funções uma assessoria ao cádi.
<i>ahadiths</i>	histórias sobre os costumes e ações do Profeta Muhammad (c. 570-632) comprovadas como autênticas pela tradição.
<i>ajbar</i>	relatos
<i>atar</i>	vestígios
<i>assabiya</i>	espírito de grupo
<i>Bayt al-Hikma</i>	Casa da Sabedoria
<i>bi'a</i>	juramento
<i>burnus</i>	manto
<i>cádi</i>	juiz
<i>calat</i>	castelo
<i>charaf</i>	nobreza
<i>dawla</i>	ações políticas práticas
<i>falsafa</i>	filosofia árabe
<i>fatwa</i>	setença jurídica
<i>fiqh</i>	técnica da jurisprudência/decisão legal
<i>hakans</i>	oficiais encarregados de fiscalizar a administração judiciária e de fazer valer as sentenças proferidas pelo cádi.
<i>ilm al-hadith</i>	a ciência da tradição
<i>isnad</i>	corrente de confiabilidade
<i>kitab</i>	livro
<i>madrassa</i>	escola/centro de estudos
<i>mulk</i>	poder
<i>muachahat</i>	odes
<i>muftis</i>	legistas consultores
<i>Muqaddimah</i>	Introdução
<i>Rashiduns</i>	os primeiros quatro califas: Abu Bacr (632-634), Umar Ibn Al-Khattab (634-644), Uthman Ibn Affan (644-656) e Ali Ibn Ali Tahib (656-661).
<i>ribat</i>	local de estudos anexo à mesquita
<i>Rihla</i>	Literatura de viagens
<i>Sharia</i>	Lei
<i>siras</i>	histórias não comprovadas totalmente pela tradição.
<i>tadil wa tajrih</i>	técnica utilizada na jurisprudência islâmica para saber se o testemunho é íntegro ou não.
<i>Tafsir</i>	Comentário sobre o <i>Alcorão</i>
<i>tahafut</i>	refutação
<i>Tarif</i>	Autobiografia
<i>Tarij</i>	História
<i>wakf</i>	bens consagrados perpetuamente em benefício das mesquitas ou das obras pias.
<i>umma</i>	comunidade muçulmana
<i>umran</i>	civilização
<i>zaman</i>	tempo